التراث.. قيمة متجددة للتاريخيّ الأصيل!!؟

د. محمد الحوراني

...لم تكن الرؤية في اتحاد الكُتَّاب العرب مقتصرةً على كُلّ ما يتعلَّق بالماضي القريب؛ والرَّاهن الحيّ المعاصر؛ بل ذهبت في رُؤاها إلى أبعدَ من ذلك بكثير، حيث قامَتْ بالولوج إلى ميدان ثقافةِ الحياة؛ منذ بدايات نشوئها وتطورها وتاريخها الحافل بالمعطيات الرَّائدة والإبداعات الدَّالة على ذلك الوعي الإنسانيّ والفكريّ والإبداعيّ، المتأصِّل في وجدان الأسلاف؛ فحرَّكتِ الصّلة بيننا وبينهم، بتلك النَّافذة القيّمة المفتوحة بمعيار القيمة من خلال مجلة "التُّراث العربي" المحكّمة، التي هي رصينة في أبحاثها وموضوعاتها.

... نستطيع القول "بثقة مُطلقة": إنَّ مجلَّة التُّراث العرابي بأساتذتها المختصين، وقيمتها، ومرجعيتها، هي الومضة الحيَّة؛ والنَّافذة في صَميم "تاريخنا التراثيّ الأصيل" بتلك الرُّؤى المعاصرة؛ والنَّابضة بمحتواها الفكريّ /المعرفيّ المُتَّسع لثقافات الكون؛ وعالم المعرفة المعاصر؛ حيث تلقي الأضواءَ المكثفة الواعية والحيَّة على تُراث أسلافنا الأفذاذ؛ وتُعيد سَحْبَ الماضي العريق لراهننا المعاصر؛ بروح الجدّ والاجتهاد؛ لجعل ثقافة ماضينا المجيد مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمعارف الحاضر من خلال ربط ثقافتنا الممتدة منذ الأزلِ إلى الأبد بدائرة حلقاتها المتصلة، عبر زمن الحياة الممتد إلى ما لا نهاية، كلّ حلقة تسبق آتيها بما كان في عصرها؛ لتصبح الحلقات إرثنا التاريخيّ الإبداعيّ لِعُصورِ الحياة كلّها!!!.

لم تقف مجلّة "التُّراث العربي" عند هذا الحدّ؛ بل تجاوَزَتْهُ إلى صِيَغٍ أخرى؛ منها: استنهاض التاريخيّ الموروث؛ بعين الرّاهن المتقدمة في أجيالها؛ وإلقاء الضوء بدراسات متجددة وموثقة على ذوات تراثية مُبدعة: لم تُعط قيمتها الحقَّة في زمانها وفي زمن بعدها؛ لندرة النّقاد والأكاديميين الحقيقيين كما هو الحال في كينونتنا الرّاهنة التي تزخر بالمدارس النقدية: كالتركيبية والتفكيكية والبنيوية؛ ليلبسها لبوساً مزهراً لم تكن تحلم به، أو يخطر لها على بال!!.

مجلة "التُّراث العربي" هي الحامل الأهمّ لماضينا المعرفيّ كُلّه، وهي العين التي باتت ترصد بوعي وإدراك مُتلازمين ماضي الحركة الثقافية والإبداعية والشعرية؛ من خلالِ مُبدعينَ مُحترفين في هذا المضمار؛ وهو مضمار شاقٌ وشيّق في الوقت ذاتِهِ كمن يفعل المستحيل للوصول إلى قمم سماوات المجد وذراها بالعرق والدَّم والفكر والإرادة؛ ليخطَّ مجلةً واحدةً في نهاية الرحلة "ها أنا وحدي" في سماواتِ مشيئة خطوتي الأولى... أحفر بإزميلِ ثقتي بالوصول "ليس هذا آخر الأطماع" فثمة خُطَا لذلك كثيرة!!؟

...لقد فتحت مجلة "التُّراث العربي" تلك النوافذ المشرعة على مصراعيها لكلّ ذي قلمٍ خلق لمثل تلك المهمة الصَّعبة والمستحيلة للولوجِ من تلك النوافذ بقيمة إبداعِهِ؛ ومخزونه المعرفيّ؛ وعلاقته "المفردة" بماضيهِ، وتراثِهِ الخالد.

... ويبقى الباب مفتوحاً لكلّ ذي بصيرة، ليلجَ منه إلى عالَمِ خطوة الأزل المعرفية المتوهجة كشمس لا تغيب إلى أبد المعرفة والفكر وأدب الحياة.

... تبقى الرّوح وَلهى إلى المزيد من مبدعِي الأمّة؛ لكيلا نقف عند حدود أرسطو وأفلاطون والزمخشري وسيبويه والغزالي وابن رشد والجرجانيّ و... بل لنستولد من تلك القامات من يقف ندها في ساحات ثقافة الفكر والتراث والمعرفة، وهذه الأمة ولغتها وحضارتها المعرفية / ثلاثيٌّ كفيل بإنتاج مُستلزماتنا التاريخية والإبداعية في كل زمان ومكان؛ ووجود دائم بالإشارة إلينا: ﴿كُنتُمۡ خَيۡرَ أُمَّةٍ أُخۡرِجَتۡ لِلنَّاسِ﴾. (آل عمران/ ١١٠).

أَدَبُ الاِعْترافِ وتَجَلّياتُهُ في شِعْرِ أَبي مِحْجَن الثَّقَفي

أ.د.حسين جمعة*

خلاصة:

ينبثق هذا البحث من فكرة مناقشة مقولة بعض الأدباء والنقاد الذين نشروا أبحاثاً في مجلة (الجديد) يزعمون أن (أدب الاعتراف) أدب حديث ولد في الغَرْب منذ القرن الثامن عشر الميلادي ثم عرفه بعض العرب الذين سافروا إلى الغرب؛ أو قرؤوا أدبه.

ونرى أن المصطلح قد يكون جديداً في تركيبه؛ لكن مفهوم الاعتراف وحده معروف منذ القديم؛ أما مضمُون أدب الاعتراف وأشكاله وتقنياته فقد عرفها القدامى من العرب الجاهليين والإسلاميين ـ على نحو ما ـ وانتشر في أوساط عدّة؛ ثم تنوعت معانيه في نهاية العهد الراشدي والعهد الأموي من بعدُ ـ ؛ بمثل ما عرفوا مضمُون (الأدب الوجيز) وطبيعته الفنية؛ وأدبياته المتنوعة.

ومن هنا كان علينا أن نوضح تجاهل المحدثين للقدماء، ونبيّن مفهوم (أدب الاعتراف) وسماته وأدبيته التي يتصف بها باعتماده على لحظة الاعتراف وما قبلها، واتّصاف التعبير عنها بالومضة الأدبية المدهشة أو الفكرة التجاوزية.

*جامعة دمشق – كليّة الآداب والعلوم الإنسانية.

وقد اخترنا الشاعر المخضرم (أبو محجن الثقفي/ المتوفى سنة ٢٨هـ/ ٦٥٠م) مثالاً ناصعاً للحديث عن (أدب الاعتراف) وهو الذي أُولع بشرب الخمر منذ العصر الجاهلي، وظل كذلك متشبثاً باقتناص اللذاذة والصبابة وهو الذي أسلم سنة (٩ هـ). وكان إسلامه صحيحاً لولا إمعانه في الشراب وتحدّيه لذوي الأمر الذين جلدوه على شربها... وذهب إلى رؤيا مثيرة في هذا الشأن حين جعل كل حَدٍّ أقيم عليه تطهيراً له من الإثم والذَّنْب؛ فسرعان ما يعود إلى الشراب ثم يقوم بالاعتراف بارتكاب الإثم حتى كان يوم (القادسية) في خبر مشهور مع القائد (سعد بن أبي وقاص) الذي حبسه على شرب الخمر، فلما كان يوم (أَغواث) خرج وشارك في القتال وكان النصر للمسلمين؛ فاستدعاه القائد سعد فاعترف له بما حدث، فحلف ألا يجلده؛ وحلف أبو محجن ألا يشرب الخمر؛ وتاب توبة نصوحاً كما تدل عليه أشعاره التي بلغت ثلاثين قطعة ولا تزيد أبياتها على (١٢٤) بيتاً، جلها من المقطعات والأدبيات إلا ثلاث قطع أطول واحدة فيها(١١) بيتاً. وهذا الموقف كافٍ لكي يجعل شعر أبي محجن يدخل فيما يسمى (أدب الاعتراف).

خلاصة ٢:

وقد ركز البحث على طبيعة تجربته الرؤيوية في الزمان والمكان بوصفه مبدعاً طبع على فن القول، وفارساً لا يشق له غبار. وقد تمتع بإرادة قوية وفاعلة؛ ودراية باستلهام التراث إذ كان يحاكي في بعض شعره شعر عنترة... وكذلك برز ضمير المتكلم متحدثاً عن تلك التجربة المقترنة بالحديث عن الحياة والموت من خلال ارتكازها على مفهوم اللذة التي يرتشفها من الخمر... ما جعل الزمان يشرق ديمومة وبهاء في صميم المكان، وفي صلب الرؤيا التي تلحظ مباهجها في الشراب.

وبناء عليه فالبحث يتناول الرؤى الفكرية وتقنياتها الأدبية وكأنها بنت العصر الحديث الذي يتناول فيه النقاد (أدب الاعتراف) ويرونه جديداً في مكوناته البنيوية، بينما نرى أنه في كثير من تجلياته قديم قدم أبي محجن وغيره، مثله مثل (الأدب الوجيز).

***

الكلمات المفتاحية (أدب الاعتراف/ الأدبية وتجلياتها/ جمالية النص/ الحداثة والأصالة/ تجليات مخالفة أحكام الدين في تحريم الخمر/ أدلة البرهان والتعليل/ تجليات التوبة).

أَدَب الاِعْتِرافِ وتَجَلّيَاتُهُ في شِعْرِ أَبي مِحْجَنٍ الثَّقَفِي

أولاً ـ حدود وأبعاد وقضايا:

يرى عدد من الباحثين المعاصرين أن (أدب الاعتراف) نوع جديد من الأدب يعود الفضل في نشأته للغرب بوصفه إقراراً بذنب ما، أو خطأ ما مقصود، أو انحراف ما على مختلف الصعد والمستويات كان المبدع قد ارتكبه وعَبَّر عنه بلغة أدبية مثيرة. وسجل بعض الباحثين أسبقية المفكر الفرنسي (جان جاك روسو/ ١٧١٢ ـ ١٧٧٨م) في اعترافاته التي تحدث عنها (ممدوح فرج النابي) في مجلة (الجديد/ اللندنية) ببحث (الكتابة العارية)[١].

وتساءل الباحث (عامر درويش) في المجلة ذاتها والعدد ذاته قائلاً: (هل هناك أدب اعتراف في الثقافة العربية)؟!. وقد ضم العدد أبحاثاً عدة تنتمي إلى (أدب الاعتراف) منها: (القناع سبيل إلى البوح/ مُحَمَّد آيت ميمون) و(كتابة الذاكرة/ ماجدولين شرف الدين) و(أخلاقيات الاعتراف/ حنان مصطفى) و(الاعتراف وحبل الكذب/ مُحَمَّد الحجيري) و(المرأة لن تعترف/ زَينب العَسَّال)[٢].

ويبدو لي أن الحديث عن (أدب الاعتراف) قد تناوله رئيس تحرير مجلة (آفاق أدبية) الكاتب (سلمان داود مُحَمَّد) بالعنوان ذاته، محاولاً تأكيد نشأته الجديدة والمعاصرة[٣] سابقاً بذلك مجلة (الجديد).

ومن ثم كان لا بد من تجلية دلالة المفهوم والإشارة إلى نشأته القديمة لدى بعض الشعوب والأدباء على صعيد فردي وجمعي/ شعبي ورسمي.

(١) مجلة (الجديد) مجلة أدبية شهرية تصدر في لندن/ بريطانيا ـ وقد صدر العدد (٤٩) بتاريخ (الخميس فبراير/ شباط ١/٢/٢٠١٩م) وهو عدد خاص بعنوان (أدب الاعتراف/ الذات والكتابة في الثقافة العربية).

(٢) نُشر بحث الكاتبة (زينب العَسَّال) مرة ثانية في (صحيفة العرب) بتاريخ (١٧/٢/٢٠١٩م).

(٣) انظر: مجلة (آفاق أدبية) ـ بغداد ـ العراق ـ ٥/١٠/٢٠١٧م.

وقد اتخذ في العصر الحديث تقنيات شتى؛ وجعلته الدول الكبرى باباً من أبواب السياسة. ويكون الاعتراف على صعد ومستويات لأَمْرٍ ما؛ طوعاً ورضىً وعقلانية، أو كرهاً وضغطاً وإلزاماً، ليظهر المذْنبُ الحَقِيْقَةَ التي غابت عن الوجود، لئلا تظل طي الكتمان.

ولو رجع أحدنا إلى بعض معجمات اللغة لتبيَّن له أن الاعتراف إقرار طوعي للمرء بذَنْبٍ أو إِثْمٍ؛ أو كَشْفٍ لسرٍّ لم يكن راغباً في أن يعرفه الناس؛ فأراد كشف ما كان أنكره... إنه إقرار بالحق، فإذا فرض عليه الإقرار كان إذعاناً منه وتسليماً بذلك. فالإقرار يساوي الاعتراف باختراق محرم ما، والإنكار عكسه. فمن عُرف بذَنْب ما اعترف به وأَقَرَّ به، وقد قال عمر بن الخطاب عن المعترفين: ((هم الذين يُقِرُّون على أنفسهم بما يجب عليهم))(١). ولعل الأعشى واحد من الشعراء الجاهليين الذين تناولوا عدم الاعتراف بما تعرفه تلك المرأة عنه؛ قائلاً:(٢)

وأَنْكَرَتْنِي ومَا كَانَ الَّذِيَ نَكِرَتْ ... مِنَ الحَوادِثِ إلاَّ الشَّيْبَ والصَّلَعَا

فالإنكار يدل على قبح الفعل، ويحرّمه الشرع؛ ويكرهه الفُضلاء، ويتساوى مع الخَطِيْئة، والإِثْم، والذَّنْب. والخطيئة أو الخَطِيَّة مفرد والجمع الخَطَايا(٣).

وإذا كان للاعتراف أنواع شتى فليس كل اعتراف أدباً، بل ليس كل أديب تناول الاعتراف أو اعترف بأمر ما يمكن أن يتصف اعترافه بالأدبية المتوخاة وسماتها الجمالية... أي ليس كل نصّ أدبي في الاعتراف يرتقي فنياً إلى خصائص أدب الاعتراف المدهش فكرياً وموقفاً، والقائم على وعي كامل بما هو مُقْدِم عليه، فلا بُدَّ له من اكتسابه سماتٍ جمالية وتقنيات فنية تجعل منه نصاً أدبياً إبداعياً مضمُوناً وشكلاً. فالنص الأدبي المثير والحقيقي من (أدب الاعتراف باختراق محرمٍ ما) نصٌّ يتصف بجمال ((الصورة؛ وكثافة الدلالة، ورصانة الخيال؛ وأصالة الابتكار في النسج والأفكار، ودفء الوجدان لدى

(١) انظر: لسان العرب/ قر ـ نكر ـ عرف.
(٢) انظر: ديوان الأعشى الكبير، ص١٣٧.
(٣) انظر: لسان العرب/ خطأ ـ ذنب ـ إثم.

التعامل مع القضية المطروحة، وحسن توظيف اللغة))[١]. ولن تتأتى له جمالية المتعة من دون حيازته التكامل في الوحدة الفنية وفق سياق متناغم منسجم، قائم على الائتلاف والاختلاف، والتوازي والتناظر والتناسب، وحلاوة اللفظ ودقته وحسن الإيقاع في السمع وزناً وموسيقا... وغير ذلك من السمات الجمالية التي تجعله أدباً يتصف بالمتعة والفائدة[٢]. ثم إن تحولات الرؤى في (أدب الاعتراف) تكمن في البنى التركيبية التي تشتمل على الإبداع المشرق والقابض على اللحظة الأدبية المدهشة شعراً أو نثراً، وقد حفرت بصماتها في وجدان المبدع قبل المتلقي. فالتعبير الجميل بكل تجلياته نبض الروح والعاطفة؛ وومضة الفكر المتوقد وفيوضاته، وتضافر مدهش بين تعدد التحولات والإيحاء بالدلائل المتوخاة. فالتجاذبات الدلالية في كل أنساقها إنما تطل من أساليب اللغة والبلاغة لتنشئ أدباً يغاير في لغته اللغة العادية وأساليبها، وهو ما يعرف اليوم باللغة الشعرية.

لذا تكمن قوة أدب الاعتراف في القبض على دهشة الاعتراف ذاته، وفي دلالته التي تستند إلى إرادة الفعل الواعي الذي أحدث عملية التغيير في الذات الحالمة بأهدافها الجديدة، لأن عدم الاعتراف يثبت عجز الإرادة عن تقويم ما في النفس من قلق ومخاوف... فالاعتراف يبعث الراحة في النفس من جهة ويزيل السلبيات من جهة أخرى، ويدل على أن الإرادة تحركت لتنفيذ ما تراه في صالح الذات عاطفياً وعقلياً، وقد اتسمت بالجرأة والشجاعة. فالمحرم الديني أو الاجتماعي أو السياسي أو... إنما وصل إلى التحريم بعد مُسَوّغات شتى، وهو يتنوع ويتعدد بتعدد سلطاته... ولذا يأتي الاعتراف ليؤكد صورته كما هي عليه حال الوصايا التي يوصي بها إنسان ما، منذ القديم؛[٣] ويعترف فيها بأمور لا يكشفها إلا بعد موته؛[٤] وكذا ما يتعلق بالمذكرات... وقد رأينا في (أدب السجون) أشكالاً مواربة من الاعتراف منذ القديم كحال (أدب الاعتراف) في شعر عَدِيّ بن زَيْد العَبَّادي الذي حبسه النُّعْمان بن المُنْذِر فقال:[٥]

(١) انظر: بنية اللغة الشعرية عند حمزة شحاتة وعبد الملك مرتاض ـ مجلة (علامات في النقد) ـ مج ١٥/ ج ٦٠/ ص ٢٩٩ .

(٢) انظر: التقابل الجمالي في النص القرآني، ص٢١ ـ ٢٣ و ٣٣ ـ ٤٥ و ٥٣ ـ ٥٥ و ٦٢ ـ ٦٤ و ٩٠ ـ ٩٣.

(٣) انظر: ـ مثلاً ـ ديوان عدي بن زيد، ص١٦٤.

(٤) لذا شرعت الوصية في الإسلام لكل مسلم، ولا تفتح وصيته إلا بعد موته.

(٥) ديوان عدي بن زيد، ص٤٠ ـ ٤١.

فَــإِنْ أَخْطَــأْتُ، أَوْ أَوْهَمْــتُ أَمْــراً فَقَــد يَهِــمُ الــمُصَافِي بالحَبِيْــبِ
وإِنْ أَظلِــمْ فَقَــدْ عَــاقَبْتُمونِي وإِنْ أُظْلَــمْ فَــذَلِكَ مِــنْ نَصِــيْبِي
وإن أَهْلَــكْ تَجِــدْ فَقْــدِي وتُخْــذَلْ إِذا التَقَــتِ العَــوالِي في الخُطُــوبِ

وفي هذا الشاهد الصريح على أدب الاعتراف نجد أن كُتَّاب مجلة (الجديد) في عدد (أدب الاعتراف) رأوا أن هذا الأدب ولد على يد الكتاب في الغرب ثم انتقل إلى الثقافة العربية بالمثاقفة، في الأدب القصصي والروائي، والسيرة والمذكرات؛ سواء ممن ذهب إلى الغرب وعاش فيه وخبر آدابه أم ممن ترجمها. ولا شيء أدل على هذا وذاك من الكاتب العراقي (صموئيل شمعون) في كتابه (عراقي في باريس)، أو الأديب اللبناني (ميخائيل نعيمة) في سيرة (سبعون)... ولم يقتصر الباحث (عامر درويش) على هذا الجانب بل رأى هو وغيره أن (أدب الاعتراف) مازال مقتصراً على الذكور، على حين مازالت الأديبة الأنثى بمنأى عنه. فهو طيُّ الكتمان في سِيَر بعض الأديبات مثل (هدى شعراوي وفدوى طوقان ونوال السعداوي). ورأى أن كُتّاب المغرب العربي مثل (مُحَمَّد شكري) في روايته (الخبز الحافي) كان أكثر جرأة من كتَّاب المشْرق العربي في الكتابة عن الاعتراف باختراق المحرم.

وترى الكاتبة (زينب العَسَّال) أن الرجال والنساء سواء في التواطؤ على الكذب، في مقالها (المرأة لن تعترف) الصادر في المجلة ذاتها. وذكرت أن ما أورده كتاب (بلا حُشُومة في الجنسانية النسائية في المغرب) للكاتبة (سمية نعمان جسوس) إنما كان نتيجة ضغوط هائلة لسلطة الذكور على نساءٍ بائسات، فُرِض عليهن الاعتراف بالإكراه، فاعترفت بما لا يمكن للذات أن تعترف به.

تلك هي أبرز القضايا والأبعاد والحدود التي يستشفّها الباحث مما ورد في مجلة (الجديد) الإلكترونية؛ ويرى ما يراه (ميشيل فوكو) أن (أدب الاعتراف) محكوم بشروطه الاجتماعية والدينية والذاتية والخلقية والسياسية التي تعد أساساً لإنتاج الذات الإنسانية الجديدة التي يحرسها القانون؛ اللّهُمَّ لو اعترفت بما يؤدي إلى الإضرار بها أو بالآخرين. وهذه الشروط محكومة بزمانها ومكانها وثقافتها والقيم التي تحكم هذا المجتمع أو ذاك مهما كان نوعها، فما يرضاه مجتمع أو دِيْن قد لا يرضاه غيرهما، أي إن (أدب

الاعتراف) بحدّ ذاته ليس ذا طبيعة واحدة، على تعدد مستوياته الاجتماعية والسياسية والدينية والخلقية و.... ولعل التراث الأدبي العربي يؤكد ولادته منذ القديم على التنوع في الأشكال الفنية؛ وهو متداول في بعض أشعار العصر الجاهلي كالشاهد الذي أوردناه قبل قليل لعَدِيّ؛ مشيرين إلى أن المجتمع العربي في الجاهلية حُكِمَ بقواعد شتى تختلف عن قواعد المبادئ الدينية والتعاليم التي أحدثها الإسلام، بيد أن القاعدة العامة تتجسد في وجود أدب ما يعترف باختراق المحَرَّم... وهو يشير إلى أن المرء يعيش بذوات عدة، صادقة ومخادعة خَفِيَّة وجَلِيَّة، ما يعني أنه لم يكن يتصف بذات واحدة متطابقة على الصعيدين الذاتي والموضوعي، الفردي والجمعي... بينما المنطق العقلاني يفرض على الإنسان ألا ينشأ على انفصام بين الرغبات والدوافع ولو هاجمه الكبت والحرمان، بين التصريح الحر والجريء (بما يراه ويعبر عنه) ولو صَدَمه الظلم والقهر، ومنع ما يريد قوله... لا شك في أن القانون الاجتماعي العام ضرورة دينية وخلقية، وكذلك هي التعاليم الخلقية والمبادئ الدينية لئلا تتسع دائرة العبث والفوضى، ما يؤدي إلى ازدياد حصيلة الجريمة بانحراف تفكير غالبية البشر وسلوكهم... وذلك كله يفرض على المرء أن يتمسك بقيمه ومنظومته الخلقية طبعاً وفطرة واكتساباً من وسطه الأُسَري قبل المجتمع ليتكامل بالأنساق العامة الدينية والخلقية والقانونية.

إننا نرى أن العقل الفردي يمكن أن يصبح جزءاً لا يتجزأ من العقل الاجتماعي، الديني، السياسي، الخلقي للمجتمع، ويمكن أن يُحْدِث التكامل الذاتي والموضوعي للحفاظ على العدالة الاجتماعية والقيم الإنسانية نقية خالية من السقوط في الانحراف والتنازع والصراع. لذا يمكن أن يكون الفرد تربيةً ونشأةً صَدىً للآخر، بوصفهما كياناً روحياً وثقافياً وخلقياً في مجتمع يخشى كل واحد على أهله، لا أن يكون سبباً في الخوف والقلق والتوتر والصراع الذي يؤدي إلى الإيذاء أو هَدْم الحياة، وقتل المروءة.

وإذا كنا نشدد على صلاح الفرد بوصفه الخلية الصغرى فإننا نركز على نوازعه وميوله التي تحركه، إذ عليه أن يكون منضبطاً بقيم الخير والحق التي تجعله جزءاً من مبادئ المجتمع وقيمه وتعاليمه وعقائده؛ لا أن ينقلب عليها أو يتمرد على حقوق الآخرين... وفيما لو حصل الانحراف وارتكاب الذنب عليه مواجهة هذا؛ والاعتراف به، فالاعتراف قوة له؛ وهو يعبر عن إرادته وخلقه؛ ويرقى به ولا يسيء إليه.

فالعاقل لا يريد أن يصبح مجموع الأفراد موازياً لمجموع القطيع بل ينشد بناء عقلانية ترفض تدنيس الواجب الاجتماعي والخلقي، ولا تهدم القانون الضابط للعدالة والمساواة... إنه يتوخى من الفرد أن يكون جزءاً من مَجْموعٍ مُنَظَّمٍ متوازنٍ ومُبْدِعٍ يبني ويرتقي ويرفض الانحراف والهدم والتخريب... وفيما لو سقط في مثل هذا السلوك المريض والمنحرف والمؤذي كان لزاماً عليه الاعتراف بما ارتكبه من آثام لتطهير نفسه بإثبات الحق والحقيقة التي تعدُّ أولاً وآخراً حقيقة الوعي العقلي المعرفي الخلقي السامي للذات التي تجسد إرادة المروءة والإصلاح.

هذا ما كان من أبي محجن الثقفي الشاعر المخضرم الذي ارتكب بعض الذنوب، إذ جعلته إرادته العاقلة والتزامه بمبادئ الخلق والدين يعترف بما يرتكبه من مخالفات وتجاوزات لمبادئ الشرع، وليعود من بَعْد إلى الحق وجادة الصواب.

ثانياً ـ أبو محجن الثقفي /شيء من سِيْرته وفروسيته:

أبو مِحْجن كُنْيته التي اشتهر بها وعُرِف؛ وغلبت على اسمه حتى كاد اسمه ينسى؛ ورافقت نِسْبَتَهُ إلى قومه بني ثَقِيْفٍ فقيل (أَبُو مِحْجَن الثَّقَفِي)[1]، ومن القدماء من رأى أن كنيته اسمه[2].

ويغلب عندي أن يكون اسمه (عَمْرو بن حُبَيْب بن عَمْرو بن عُمَيْر بن عَوْف...)[3]، على وجاهة الاسم الآخر (عبد الله بن حُبَيْب)[4]، وقيل: (مالك)[5]، ويكنى أيضاً باسم ولده (عُبَيْد)، وهو من رواة شعره[6].

(١) انظر: تاريخ الطبري ٣/ ٥٤٩ والشعر والشعراء ١/ ٤٢٣ والكامل ٢/ ٤٧٥ والعقد الفريد ٦/ ٣٥٠.

(٢) انظر: الاشتقاق ٣٠٤ والإصابة ١٢/ ٧ وخزانة الأدب ٣/ ٥٥٣.

(٣) انظر: طبقات فحول الشعراء ١/ ٢٥٩ والاستيعاب ١٢: ١٢١ والإصابة ٧/ ٩٨ و ١٢/ ٧ ونوادر المخطوطات (كنى الشعراء) مجلد ٢/ ٢٨٤. وخزانة الأدب ٣/ ٥٥٣ والأعلام ٥/ ٧٦.

(٤) انظر الأغاني ١٩/١ والحماسة البصرية ٩/١ والإصابة ١٢/ ٧ و ١٢ و أبو محجن الثقفي: حياته وشعره، ص ٤٩ ـ ٥٠ وتاريخ الأدب العربي /فروخ ١/ ٢٩٣.

(٥) انظر: الاستيعاب ١٢/ ١٢١ والإصابة ٩/ ٤٣ و ١٢ / ٧ وشرح شواهد المغني ١/ ١٠١ وخزانة الأدب ٣/ ٥٥٣.

(٦) انظر: المؤتلف والمختلف، ص٩٥ ـ ٩٦ وخزانة الأدب ٣/ ٥٥٦.

ولد في الجاهلية، ولا يعرف زمان ولادته ومات سنة (٢٨/ أو ٣٠هـ/ ٦٥٠م) في أَذْرَبَيْجان، وقَبْره فيها، وقيل: في جُرْجان[١]، وليس بصحيح أنه توفي (نحو سنة ١٧هـ/ ٦٣٧م) وأن قبره بأرمينية[٢].

وأبو محجن شاعر مخضرم مطبوع؛ وإن قيل: شاعر إسلامي[٣] ـ وهو شاعر مُقِلٌّ لم تزد أبياته على (١٢٤ بيتاً) جاءت غالبيتها أبياتاً ومقطعات عدا ثلاث قطع؛ واحدة في تسعة أبيات والثانية في عشرة والثالثة في أحد عشر بيتاً[٤]. وقد أسلم سنة (٩هـ) ولم يتمكن الإسلام من نفسه كغيره ممن كان حديث عهد في الإسلام، فظل معاقراً للخمر التي غلبت عليه، فضُرب بها؛ إذ حَدَّه الخليفة عمر بن الخطّاب سبع مرات أو ثماني، ثم أَمَر بحبسه[٥].

وكان فارساً شجاعاً معدوداً من ذوي البأس والنجدة والإقدام والشهامة؛ وله أعمال خارقة في معركة الجسْر (حدثت أواخر سنة /١٣هـ) ومن ثم وقع يومان عظيمان هما (أَرْماث وأَغْواث) وفيهما ندب نفسه للقتال من حبسه في قصة طريفة سجلها التاريخ بمداد من ذهب، وأوقع مع فرسان المسلمين هزائم عِدَّة في جنود كسرى؛ ثم قتلوا قائدهم (رُسْتم)[٦].

وإذا كانت كتب التاريخ قد تحدثت عن بطولته فإنه كان مبدعاً في تصوير ثباته في ساحة المعركة، فلم يبرح الميدان حتى خرَّقَتْ رماح الأعداء ثيابه وملأت الجراح جسمه؛ وتلون جواده بمدادٍ أحمر قانٍ.[٧] كان يخترق صفوف الأعداء لا يبالي الموت، فبرَّأ

---

(١) انظر: الشعر والشعراء ١/ ٤٢٤.
(٢) انظر: أبو محجن الثقفي: حياته وشعره، ص٩٠ ـ ٩١.
(٣) انظر: الحماسة البصرية ١/ ٩.
(٤) انظر: أبو محجن الثقفي: حياته وشعره، ص١٤٧ و ١٨٢.
(٥) انظر طبقات فحول الشعراء ١/ ٢٦٨ والشعر والشعراء ١/ ٤٢٣ والاستيعاب ١٢/١٢٤ والأغاني ١٩/ ١ ـ ٩ والعقد الفريد ٦ / ٣٥٠ وشرح شواهد المغني ١/ ١٠١ وتاريخ الطبري ٣/ ٥٤٩ والكامل ٢/ ٤٧٦ وخزانة الأدب ٣/ ٥٥٣ وتاريخ الأدب العربي /فروخ ٣/ ٢٩٤ وأبو محجن الثقفي، ص٦٠ و ٧١.
(٦) انظر مثلاً: تاريخ الطبري ٣/ ٤٥٥ و ٥٤٠ و ٥٤٢ ـ ٥٥٠ والكامل ٢/ ٤٦٩ ـ ٤٧٦ ومروج الذهب ٢/ ٣١٧ ـ ٣٢٠ والاستيعاب ١٢/ ١٢١ ـ ١٢٤ والإصابة ٧ / ٩٨ و ١٢ / ٨ ـ ٩ وأبو محجن الثقفي، ص٦٥ و ٦٨ ومعجم البلدان: الجسر، والأغاني ١٩/ ٥ ـ ١٠ وخزانة الأدب ٣/ ٥٥٣.
(٧) انظر: أبو محجن الثقفي، ص٦٨.

شخصيته من تهمة التخاذل؛ وطهّر نفسه من انحرافه إلى الشراب؛ فكانت دماؤه التي تتقطر منه تعطر أنفاسه؛ وتغسل الخمرة التي تصببت عرقاً منه... كان يرسم لوحة الفارس الجريء الشجاع الذي لا يهاب الموت بعبارات تتدفق عنفواناً وبأسلوب يفيض حرارة وعاطفة صادقة، ومما قاله:(١)

وما لُمْتُ نَفْسي فِيهمُ غَيْرَ أَنَّها ... إلى أَجَلٍ لمْ يأْتِها وهْوَ عَاجِلُ

وما رِمْتُ حَتَّى خَرَّقُوا برِمَاحِهِمْ ... ثِيابي، وجادَتْ بالدِّماءِ الأَبَاجِلُ

وحَتَّى رَأَيْتُ مُهْرَتي مُزْوئِرَّةً ... لَدَى الفِيْلِ، يَدْمى نَحْرُها والشَّوَاكِلُ

وما رُحْتُ حتَّى كُنْتُ آخِرَ رَائحٍ ... وصُرِّعَ حَوْلِي الصَّالحُوْنَ الأَمَاثِلُ

ففكرة الجهاد والثبات في أرض المعركة والدفاع عن قومه تؤطر كلها كثافة الرؤيا في الأنساق الدالة على الحدث التاريخي وفق مبدأ الموازاة في رسم صورة تدل على الحال الذاتية والموضوعية، وهي صورة مفعمة بالحركة واللون، تتلاحق في إيقاعاتها كتلاحق الخيول وتدافعها... ثم إن صورة التلاحم بين فرسه والفيل تعبر عن روح نفسية متلاطمة في انفعالاتها، وهي ترمي بالوهن والضّعف وراء ظهرها وقد تخضب صدرها وعنقها بالدماء... ولم يغادر المعركة إلا وهو يرى الصالحين قد بذلوا أرواحهم في سبيل الله... وهنا تتجلى الصورة بروح المعرفة اليقينية الإدراكية على ما يراه مُنهم بأم العين من بطولات خارقة ما أسفرت إلا عن مزيد من الشهداء الذين تركوا أشد الأثر في نفسه؛ ولاسيما أن عدداً غير قليل منهم كان من قومه (ثقيف). لذلك يقر بكل وعي أنه سيترك المعركة، وستكون المدينة المنورة وجهته(٢). قَرَّر ذلك من دون خوف أو وجل، أو تردد أو اضطراب؛ إذ يتابع الأبيات السابقة قائلاً:(٣)

(١) السابق، ص١٨٢ ـ ١٨٣ ومعجم البلدان: أليس.

(٢) انظر أبو محجن الثقفي، ص٦٩.

(٣) السابق، ص١٨٣ ـ ١٨٤. القافل: الراجع من الغزو. هل ـ هنا ـ التوجع لهم.

أليس: موضع في العراق بعد الجسر (معجم البلدان). الرواح: أراد البعير الذي يرجع إلى الحيّ. الكور: الرحل. النُّمرق: الطِّنْفِسة تكون تحت الرحل. غودر: ترك قتيلا.

مَـرَرْتُ عَلـى الأَنْصـارِ وَسْـطَ رِحـالِهِمْ ... فقُلْـتُ لَهُـمْ: هَـلْ مِـنكُمُ اليَـوْمَ قَافِـلُ؟!

وقَرَّبْـتُ رَوَّاحـاً وكُـوْراً ونُمْرُقـاً ... وغُـوْدِرَ فِي (أُلَّـيْسَ) بَكْـرٌ ووَائِـلُ

أَلا لعَـنَ اللهُ الَّـذيْنَ يَسُـرُّهُمْ ... رَدَايَ؛ ومـا يَـدْرُوْنَ مـا اللهُ فَاعِـلُ

هذا البيت هو البيت الحادي عشر والأخير من أطول قطعة لديه، وهو يلعن فِيْه مَنْ يحبون هلاكه، ولم يدروا أن الله سيجعل في بقائه خيراً، وهذا ما كان من بَعْدُ.

وأرى أن أبا محجن كان يعاني حالة اغتراب وجودي، وصلت إلى حَدّ القلق المرعب الذي تركه نَهْباً للصراع النفسي بين اثنتين؛ واحدة تتمثل فيما يراه من استشهاد عدد من المقاتلين، والثانية تعبر عن رؤيا الخروج من المعركة بوصفها رؤيا حياة تنظر إلى قوله تعالى: ﴿وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ﴾ (سورة لقمان/ ٣٤). فحالة الاغتراب الذاتي تنبثق من القلق الوجودي لمصيره تبعاً لشعوره الداخلي؛ وصورة الأحداث التي تجري أمام عينيه... لقد ارتد إلى حالة الفطرة الأولى للمرء الذي يستشعر الخوف من الموت الأحمر، فلم يراوغ في قراره، بل دفعه المشهد الدامي إلى الاعتراف الصريح بترك المعركة، ما يشي بانتماء النص إلى (أدب الاعتراف) وفق ما دَلَّ عليه ضمير المتَكلم بتصريح لا لبس فيه ولا غموض. وفي صميم ذلك نقرأ أن الشاعر حاول دفع التهمة عن نفسه؛ مثبتاً أنه لم يقصر في أداء واجب القتال، وأخلص فيه فِعْلاً ونِيَّةً. وهو ما أكده سياق القصيدة في بنيته المتلاحمة التي تتدفق كتدفق روحه ومشاعره التي عبَّرت عن صدقه وابتعاده عن الكذب والتضليل.

ولا شيء أدل على صدقه الفني والذاتي من تصويره المبدع للأثر النفسي الذي تركه مشهد جثث الشهداء لديه، وقد رسمه بمهارة فائقة من خلال تأكيده أن القتال كَرٌّ وفَرٌّ؛ انْتصارٌ وهَزِيْمة، حَيَاة ومَوْت؛ وما يصل أي طرف إلى المجد إلا بالتضحيات الجمّة.

والرؤيا تطابق الرؤيا الفكرية بالرؤيا الفنية لديه، وكلاهما منح نصُوصه خصوصية فَذَّة؛ وحيوية بديعة فتحت عيون المتلقي على إبداعه المميز في رؤيته الفنية، وفق مفهوم

الرؤيا الذي يدل على ((تضافر مجموعة من التقنيات التعبيرية المتصلة ببعض المستويات اللغوية... وأنواع الصور وأنساق تشكيلاتها؛ تضافر كل تلك العوامل لتكوين منظور متماسك في النص بما يجعل الرؤيا هي العنصر المهيمن على إجراءاتها التعبيرية والموجه لاستراتيجيتها الدلالية))(١).

ونرى أن النص السابق قد حقق ذلك كله حين قبضت تشكيلاته الفنية على روح تتأطر في نوازع الهوى والجهالة التي جعلته يغادر أرض المعركة ساعياً وراء اللذة التي لم تغادر خياله ومشاعره، ما جعله يخترق عدة محرمات...

ولعل ما قلناه فيه ينطبق على نصُوصه كلها وفق (تجليات أدب الاعتراف وجمالياته) كما سنتناوله، إذ وضعها في قلب الرؤيا دلالة وتعبيراً، فضلاً عن اشتغاله على تقنية البراهين والأدلة الماتعة فنياً وتصويرياً.

تجليات أدب الاعتراف وجمالياته:

كل الأبواب الفنية مغلقة إن لم تكن الرؤيا الذاتية للوجود الكوني محمولة على السجية الملهمة، والغريزة المتوقدة والومضة المتأججة التي تستشعر نبض الروح والحياة... فكيف بنا إذا أضفنا إليها الأزمة الداخلية التي تفجر مظاهر الاضطراب في نفس أبي محجن الثقفي... فالرؤى الذاتية المعبرة التي تستجيب للفطرة وطلب اللذة في شرب الخمر تقع على طرفي نقيض مع الروح الجديدة لمبادئ الدين الإسلامي التي استمدت شرعيتها من النّص القرآني واستقرت بين ظهراني المجتمع حياة وثقافة، وأضحت قيماً خلقية ودينية مضافة إلى ما ورثه هذا المجتمع من منظومة القيم الجاهلية النبيلة ـ أي إن قوة الذات الفطرية المستندة إلى روح جاهلية قديمة لشاعر مخضرم عَبَّ من الملذات في الجاهلية ما وسعته حياة الطائف وطريقة معيشتها؛ وعناية أهلها بالكروم والبساتين و... نقول: إن هذه الذات هي التي ركبت روح التحدي لمن يمنعها من ارتياد أماكن المتعة واللذة... لهذا شرعت تقيم سجالاً موضوعياً قائماً على البرهان والتعليل بين ما هو ممنوع وما هو مسموح به؛ وتعترف بأنها لا تقوم بفعل التحدي على أنها في وُجْدانها غير منكرة

(١) أساليب الشعرية المعاصرة، ص ١١١.

للمبادئ، ...ولعل هذا جعلها تقيم اعترافها على أساس وعي الدين الجديد لحركة الحياة، واستيعاب روح الضعف الإنساني.

وكأني بأبي محجن يستند في تصرفاته والإسراف في شرب الخمر إلى مسألة الخوف على الذات من الفناء، معززاً ذلك بقوة وعي معرفته لحالته ومبادئ الدين وتعاليمه في وقت واحد. ثم إن العلاقة بينه وبين المجتمع بوصفه جماعة ذات نظام محكوم برؤيا الوجود التي تجمع بين تقاليد الأصالة الموروثة والمبادئ المستحدثة... فهو يرى تصرفه تصرفاً فردياً ولا يؤدي إلى تدمير النظام الاجتماعي أو الخلقي أو الديني... بينما تُصر المؤسسة الاجتماعية الدينية أو السياسية على ضَبْط نوازع الأفراد كي لا تؤدي إلى الانفلات؛ ثم التوحش؛ فتدمر كل شيء حولها. أي إن قوة الأعراف الخلقية والعادات الأصيلة ومبادئ الدين الجديد عوامل ردع للحفاظ على الأفراد والمجتمع معاً؛ ما جعلها سلطة فاعلة في إطار نظامها. وعندي كل سلطة مشروطة بشروطها الموضوعية، فهي ليست وسيلة زَجْر وقمع بحجة الحفاظ على القيم والمبادئ الخلقية.

ومن هنا نفهم ما جرى لأبي محجن الثقفي من استمرائه شرب الخمر واعترافه بأنه مُحَرَّم، ولكنه سرعان ما يعود إليه بعد كل عملية جَلْد، أو إقامة العقوبة عليه لمخالفته تعاليم الدين حتى كان موقف (سعد بن أبي وقاص) منه في موقعة القادسية، وفق ما سيأتي في البحث؛ إذ أقلع عن الشراب، وقد اعترف صراحة بهذا:[1]

فـلاَ واللهِ أَشْـرَبُها حَيـاتي   ولا أَسـقِي بِهَـا أَبـداً نَـدِيْمَا

وبناء على ما تقدم نرى أن الانحراف قد يقتل روح الاستقامة، وأن التوحش يسحق العدل من الحياة ويؤدي بالأمة أو المجتمع إلى التلاشي؛ ثم الموت.

وكل من يتحدث عن أبي محجن الثقفي في سيرته وشعره يلحظ أن نوازع السقوط في حبال الشراب وطلب اللذة قد تمكنت من نفسه منذ العصر الجاهلي، فهو من أولع بكؤوس الطلا، واقتناص متعة الصبابة في أماكنها التي ظل يرتادها حتى بعد إسلامه

(١) الأغاني ١٩/ ١٠ وهو في (أبو محجن الثقفي، ص٢١٣) ورواية الشطر الثاني فيه (ولا أَشفي بها أبداً سقيماً) وهي رواية حسنة، وانظر حكايته مع (سعد) في (خزانة الأدب ٣/ ٥٥٤).

سنة (٩ هـ)، على علمه اليقيني بأن الدين الإسلامي قد حدّد أنواع المحرمات كشرب الخمر وسقايتها والعمل فيها. وهو معترف بأوامره ونواهيه بيد أنه مازال على عاداته القديمة التي نشأ عليها؛ لأنها تلبي صبواته؛ إذ قال معترفاً بارتكاب المآثم بشربها:[١]

أَلا سَقِّني ـ يا صَاحِ ـ خَمْراً فإنَّني بِمَا أَنْزَلَ الرَّحمنُ في الخَمْرِ عَالمُ

وجُدْ لي بها صِرْفاً لأَزْدَادَ مَأْثَماً ففي شُرْبِها صِرْفاً تَتِمُّ المآثِمُ

هِيَ النَّارُ إلاَّ أَنَّني نِلْتُ لَذَّةً وقَضَّيْتُ أَوْطَارِي وإنْ لامَ لائِمُ

وقال هذه الأبيات الثلاثة حين كان بالقادسية مع سعد بن أبي وقاص؛ فأمر سعد بحبسه آنذاك، لأنه جاهر بالمعصية، ورفض الإذعان لطلب سعد بعدم شربها[٢]. ومهما قيل عن إدراكه دلالة تحريم الخمر فإنه مصر على الإغراق في الذنب، والاعتراف به جهاراً نهاراً، ما أدى بالخليفة عمر بن الخطاب إلى جَلْدِه غيْر مرة، ومن ثم نفيه[٣].

ولنتأمل هذا النّص الذي أفاد منه الشاعر العباسي أبو نواس، وهو من هو في اختراق المحرم، إذ قال ـ مثلاً ـ في قصيدة مطلعها:[٤]

طَرِبْتُ إلى الصَّنْجِ والمِزْهَرِ وشُرْبِ المُدامَةِ بالأَكْبَرِ

وأَلْقَيْتُ عَنِّي ثيابَ الهُدى وخُضْتُ بُحُوراً مِنَ المُنْكَرِ

ولست الآن بصدد تأثر الشعراء بأبي محجن وشعره، ولكنني بصدد ما يدل عليه شعره من اختراق المحرم، والاعتراف الصريح بارتكاب الآثام، والتعبير عن ذلك بأسلوب شعري تتضافر فيه الأنساق اللغوية والبلاغة المحكمة النَّسْج، المتدفقة التراكيب في وضوح

(١) أبو محجن الثقفي، ص١٠٦ و ١٠٧. يا صاحِ: يا صاحبي؛ وقد رَخَّم النّداء.
سَقّني: شدّد للكثرة، كما نراه في (لسان العرب ـ سَقّي). الصِّرْف: الخالص غير المشوب بالماء. الأَوطار: جمع الوَطَر؛ وهو الحاجة، والقصد.

(٢) انظر: أبو محجن الثقفي، ص١٠٦ و ١٨٧ والأغاني ١٩/ ٣.

(٣) انظر: أبو محجن الثقفي، ص١٠٦ والأغاني ١٩/ ٢ وراجع ما تقدم قبل قليل في هذا الأمر.

(٤) ديوان أبي نواس، ص٦٨٢.

دلالتها على المراد، والمعبرة عن جيشان العاطفة... فالأبيات تظهر لحظة البوح النفسي المعبر عما يجيش بداخله فيخاطب صاحبه منادياً إياه، ومشدداً على إروائه (ألا ـ يا صاحِ ـ سقّني...) والإكثار من الشراب...فهو يطلب من نديمه الاستمرار في الشراب، على علمه اليقيني بتحريم الإسلام للخمر...

إنّه يلجأ في تراكيبه إلى الارتكاز على نسق لغوي لا اعوجاج ولا تقديم ولا تأخير إلا في تركيب واحد (فإنني... عالم) لتأكيد وضُوح القَصْد عنده؛ والتصريح بالاعتراف مثبتاً إياه بضمير المتكلم (سَقّني). وأرى أن هذا كله يثبت المنحى الرؤيوي للتراكيب وصورها البلاغية التي تمتح رؤيتها من المبادئ الدينية التي يخالفها أبو محجن، لا للمخالفة ذاتها بل لأمر ضاغط يعتلج في نفسه يؤكد إبراز الصراع الداخلي والخارجي، أو لنقل: الصراع الوجودي / الذاتي الذي أدّى به إلى درجة التشظي حين ظلّ عالقاً بطلب اللذة والاستمتاع بالخمر حتى النخاع؛ لأنه يخشى افتقادها بوصفها تجسد لديه الرؤيا الوجودية لحياة الفرح، ما يعني تحقيق حضوره الفَعَّال الذي يرغب فيه، إذ يرفض أن تلغى شخصيته التي يحس كبرياءها والاعتزاز بها... إنه يرفض العقوبة وإن كانت نتيجة معصية أوامر الدين ونواهيه. ولا شيء على موقفه من قسمه لسعد بن أبي وقَّاص وقد عفا عنه: ((قد كنت أشربها إذ الحَدُّ يُقَامُ عَليَّ، وأَطَّهْرُ منها))[1]. فهو يرى أن الحَدَّ يطهره من إثمه السابق فيعود إلى شرب الخمر من جديد... ولعل هذا يعبر عن مدى إيمانه من جهة ومدى تعلقه بشرب الخمر، وفق رؤيا التجاوز المشحونة بالقلق والتوتر من جهة أخرى. فالصراع الداخلي بين المنع والتحريم وبين مفهوم الحَدّ الذي يطهره يؤكد لنا أنه يمنحه فرصة للارتواء من شرب الخمر (ألا ـ يا صاحِ ـ سَقّني...). فنحن نقرأ في البنية اللغوية امتداد الصوت في حرف الألف من الجملة بوصفها انفراجاً نفسياً ودلالياً لإقباله على الخمر بإرادة مطلقة. وهي الإرادة التي تمنحه رؤيا الوعي بمفهوم الحَدّ، وكأن استمرار إقباله على اللذة جاذب لاستمرار التطهير من الآثام بإقامة العقوبة الشرعية عليه أو كأنه يستشعر التلذذ بالألم... أو كأن الحَدّ نفسه قد استقطبه لأنه يخلصه من المعصية والإثم. ولا بأس أن نؤيد ما نذهب إليه بنص آخر؛ مؤلف من أربعة أبيات؛ يشكل هو الآخر

(١) الأغاني ١٩/ ٨.

وَمْضة رؤيوية تنبثق من حسه الاغترابي النفسي الذي وَفَّر للتركيب البهاء والجمال، وأكسب السياق روحاً جديدة تختلف في مادتها اللغوية عن المادة التي ماثلتها في شعر عنترة، إذ قال:(١)

إنْ كانَتِ الخَمْرُ قَدْ عَزَّتْ وقَدْ مُنِعَتْ وحَالَ مِنْ دُوْنِهَا الإِسْلَامُ والحَرَجُ

فَقَدْ أُباكِرُهَا رِيّاً وأَشْرَبُهَا صِرْفاً، وأَطْرَبُ أَحياناً، فأَمْتَزِجُ

وقَدْ تَقُومُ على رَأْسِي مُغَنّيَةٌ فِيْهَا إذا رفعَتْ من صَوْتِهَا غَنَجُ

تُرَفِّعُ الصَّوْتَ أَحياناً وتَخْفِضُهُ كمَا يَطِنُّ ذُبَابُ الرَّوْضَةِ الهَزِجُ(٢)

لست الآن بصدد جمالية التقنيات الأسلوبية التي منحت القطعة قدرة على التأثير؛ وقد دمجت فنونها اللغوية في سياق متناغم يوازي رؤية متماسكة بدأت بإبراز الشرط المسبق (بإن)، ومن ثم جواب الشرط القائم على الاعتراف الصريح بمخالفة ما ورد في الشرط، وهذا أثار جمالية بنيوية عبّر فيها الشاعر عن حالة التشظي الداخلي... فالاعتراف في البيت الثاني ودعمه بدلالة أخرى من دلائل الاعتراف بالآثام في البيت الثالث إنما ينبثق من وعي واقعه، وينطلق إلى روح الحلم الذي يحاول الارتكاز عليه لاستشعار اللذة التي يراها تعويضاً عن الحَدّ الذي سيناله... أي إنه يخشى أن ينهار حلمه الذي يصرخ بداخله (أَنْ أَقْبِلْ على الخَمر، وباكِرْها واشربها صرفاً) واندفع بحركة دؤوب نحوها، وفق دلالة حرف الراء الذي تعاقب في كلمات النص.

ولعل الباحث في أدب الاعتراف، والمتأمل في النصين السابقين يدرك بكل وضوح أن أبا محجن الثقفي واحد من الشعراء الإسلاميين الذين سبقوا إلى تأسيس هذا الاتجاه في الأدب، وما يميزه من غيره أنه ركز أدبه أو شعره عليه في جُلّ ما قاله، على يقيننا

(١) أبو محجن الثقفي، ص١٠٦ و ١٩٣ ـ ١٩٤ والعقد الفريد ٦/ ٣٥٠ والنص في الأغاني ١٩/ ٨ والحماسة البصرية ٢/ ٣٨٧، مع اختلاف طفيف في الرواية.

(٢) هذا البيت متأثر بشعر لعنترة، يقول فيه: (ديوان عنترة، ص١٩٧ ـ ١٩٨)

فتَرَى الذّبابَ بها يغنّي وَحْدَهُ هَزِجاً كفِعْلِ الشّارِبِ المتَرنّمِ

الراسخ بأنْ ليس كل نصٍّ شعري يدخل في (أدب الاعتراف)، وفيما لو دخل فيه ليس بالضرورة أن يتصف بالأدبية، وجمالياتها...

ولما كان ذلك كذلك لزمنا أن نقف عند نصٍّ شعري ثالث لأبي محجن؛ تتضافر فيه الأنساق الشعرية المتلاحمة بالتعبير عن مفهوم (أدب الاعتراف) بكل تجلياته؛ وهو مشحون برؤيا تجاوزية للواقع لأنه لا يريد أن يرسّخ حالة الندم في داخله. وينتمي هذا النص إلى ما يسمى اليوم بالأدب الوجيز كسابقه من النصّوص ـ فهو لا يزيد على تسعة أبيات ـ إذ قال: [(١)]

إذا متُّ فادْفِنِّي إلى أَصْلِ كَرْمَةٍ — تُرَوِّي عظامي في التُّرابِ عُرُوْقُها

ولا تَدْفِنَّنِي بالفَلاةِ، فإنَّني — أَخَافُ، إذا ما متُّ أَنْ لا أَذُوْقُها

وتُرْوَى بخَمْرِ الحُصِّ لَحْدِي فإنَّني — أَسِيْرٌ لها مِنْ بَعْدِ ما قَدْ أَسُوْقُها

أُباكِرُها عِنْدَ الشُّرُوْقِ، وتارَةً — يُعَاجِلُني بَعْدَ العَشِيِّ غبُوْقُها[(٢)]

وللكَأْسِ والصَّهْبَاءِ حَظٌّ مُنَعَّمٌ — فمِنْ حَقِّها أَلَّا تُضَاعَ حُقُوْقُها[(٣)]

وأكتفي بهذه الأبيات الستة، على أن الأبيات الثلاثة الباقية تذكرنا بشعر لعنترة في الخمر[(٤)]. ويرى عنترة نفسه يُغيث كل من يستغيث به؛ ولو كان شارباً للخمر، فهو لا يهمل الحفاظ على نساء الحي خاصة حينما يكون سكران.

---

(١) أبو محجن الثقفي، ص١٧١ و ٢٠١ وانظر: الشعر والشعراء ١/٢٢٤ والاستيعاب ١٢/ ١٢٧ والإصابة ١٢/ ١٠ ـ ١١ ومروج الذهب ٢/٣٢٥ والعقد الفريد ٦/ ٣٥٠ وشرح شواهد المغني ١/١٠٣ وغيرها فهي مما تعاورت عليه المصادر، مع اختلاف طفيف في الرواية، إذ روي الأول (... إلى جنب كرمة...) و(أن لا...) هو الشاهد: (أنه لا...) مع تخفيف وحذف، وقيل: هي (أن) الناصبة، ولكنها أهملت. تروي لحدي: تجعله يرتوي، الحص: موضع بنواحي حمص في سورية تنسب إليه الخمر (معجم البلدان/ الحص).

(٢) الغَبُوق: شرب الخمر مساء، إذ يعاجله قبل العتمة.

(٣) الصهباء: الخمر المنتجة من العنب الأبيض. حظ منعم: أي مُنَعَّم صاحبه.

(٤) انظر: ديوان عنترة، ص٢٠٦ وسنقف عندها بعد قليل.

فهذا النص المؤلف من تسعة أبيات يثير مشاعرنا وعقولنا، ويدعونا إلى تأمله كما تأمله النقاد القدماء ووقفوا عند بعض قضاياه الرؤيوية التي تتعلق بالخمر... ونحن سنقف عند إيحاءاته الدلالية والأسلوبية لنرتشف منه حساسية الإبداع الجمالي في إصراره على شرب الخمر، ما يعني أن المضمون الرؤيوي للخمر يجسد حيوية اتصال الزمان من خلال وجود الخمر في الكَرْم بالقوّة ـ (تبعاً للمبدأ الفلسفي) ـ في حال وفاته. فهو يشرب الخمر فعلاً في الحياة ويريد لأصول الكرم التي تزرع قرب قَبْره أن تروي عروقه بروح الخمر الكامن في عناقيدها. لذا أصر على اختيار مكان دفنه رافضاً أن يكون في فَلاةٍ بَلْقع، فالفلاة لا توحي إلا بالظمأ وصدى العطش، فهو لا يريد أن يموت مرتين. فالقبر (المكان) يمثل نزوع القلق والحسرة من جهة لكنه يعبر عن اندماجه بحيوية الإشراق الذاتي حين يدل التركيب على معاقرة الشراب بعد الممات؛ وهو الذي كان يروده صباحاً ومساءً. ولهذا فإن ارتباط دلالة المكان بالزمان (قبل الموت وبعده) إنما يثبت مدى انفتاح الرؤيا على حسٍّ مأزوم بمفارقة اللذة، فلا يريد مفارقتها، ما يجعله يصر على مغامرته في اختراق المحرم، ويعبر عن مغامرة فنية في (أدب الاعتراف) حين يكثف الزمن الوجودي تبعاً لرؤية الشراب قبل الموت وبعده. ومن هنا ترانا مشدودين لضمير المتكلم الذي شدَّد على تكراره والتلذذ به كتلذذه بالخمر ومتعتها. ولعل الاعتراف الدال على الذات هو اعتراف يسوق صوره الشعرية التي تتحرك متناسقة لأداء الوظيفة التي تحملها. فالشاعر /السارد/ المتكلم يجسد بضمير المتكلم (الياء) استواء النسق الشعري المستند إلى عملية الاعتراف بشرب الخمر وفق الموقف الذي يتبناه، ما دعاه إلى جعل الشراب صورة حقيقية في قبره؛ ما يُوحي بأنه لا يخاف الموت(١).

هذا هو سحر التشكيل اللغوي والبلاغي المستند إلى الرؤيا الذاتية التي يرى فيها إمكانية قدرته، أو إنفاذ إرادته، والانعتاق من القيود التي قيدت غيره، وإن اعترف بحدودها الشرعية. بل إننا نرى في هذا الإصرار الواعي على الاعتراف بولوعه في شرب الخمر والالتذاذ به إصراراً على الحلم الذي ولد في نفسه منذ نشأته، ونما وكبر حتى شكل

(١) وذكر /الأغاني ١٣/١٩ أن أحداً مَرّ بقبر الشاعر في نواحي أذربيجان فرأى "قبره وقد نبتت عليه ثلاثة أصول كرم قد طالت وأثمرت، وهي معروشة" وانظر خزانة الأدب ٣/ ٥٥٥.

تجربته الخاصة به التي تعبر عن اتحاد وجوده الذاتي بالوجود الاجتماعي... ثم غدا الوجود الفني الجمالي مؤطِّراً لواقعه الذي جذبه إليه واستمده من روح الفرح الذي يتطلع إليه (أباكرها عند الشروق... يعاجلني...) وحينما نتحدث عن ضمير المتكلم الذي ارتكز عليه النّص في الاعتراف كان يُحْكِم الشاعر عرضه في أسلوب التوازن والتوازي بين الأنساق التعبيرية المتآلفة الإيقاع ما جعلها قادرة على إبراز هواجسه من خشية الموت وانقطاع الشراب عنه، وكأنه يريد التشبث بالحياة.

ونرى أن إصراره على المعصية، ثم الاعتراف بها عمق في نفسه القلق والاضطراب ولا سيما حين جُلد من قبل الخليفة عمر يوم جيء به مع جماعة وقعوا في شرب الخمر، وقد خاطبهم الخليفة "أَشربْتُم الخَمْرَ بعد أن حَرَّمها اللهُ ورَسُولُه؟ فقالوا: ما حَرَّمها الله ورسوله؛ إن الله تعالى قال: ﴿ لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓاْ إِذَا مَا ٱتَّقَواْ وَّءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ﴾ [(١)] (المائدة: ٩٣) فقال عمر: ما ترون فيهم؟ فاختلفوا فيهم".

وأراد أمير المؤمنين إقامة الحُجَّة عليهم فاستدعى العلماء الخبراء الحكماء الفقهاء بهذه الأمور واستمع إليهم؛ ومن ثم أرسل إلى الفقيه العارف الإمام (علي بن أبي طالب/ عليه السلام) مشاوراً ومُفْتياً وقاضياً فقال: "أرى؛ إن كانوا شربوها مُسْتَحِلّين لها أَنْ يُقْتَلوا، وإن كانوا شربوها وهم يؤمنون بأَنَّها حَرامٌ أَنْ يُحَدُّوا..." فكان جوابهم "والله ما شككنا في أنها حرام، ولكنا قَدَّرنا أَنَّ لنا نَجاة فيما قلناه" فجلدهم واحداً إثر الآخر[(٢)]، ثم انتهى إلى أبي محجن فجلده، وقيل: إنه جلده سبع أو ثماني مرات جراء معصيته بشرب الخمر[(٣)]. وذكرت المصادر القديمة أنه أطلق لسانه بأربعة أبيات تعبر عن احتدام الشعور الداخلي الذاتي الذي يجسد معرفته الواعية بما يفعله شراباً واعترافاً، وما سيقع عليه من عقوبة. وكأني به يريد الاعتذار عن معصيته، وفي الحالتين تراه صابراً لا يجزع من شيء، علماً أنه يرى في الحكم عليه بالجلد أنه حكم جائر... وهو كغيره يحاول أن يحافظ على حياته

---

(١) انظر مثلاً: آخر (سورة التوبة /١٠٥ ـ ١٠٦) ﴿وَقُلِ ٱعْمَلُواْ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ... وَءَاخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ ٱللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ ... ﴾ وانظر (سورة الشعراء ٢٢٧).

(٢) الخبر في (الأغاني ١٩/١١ ـ ١٢ وفي عدد من المصادر) وانظر: أبو محجن الثقفي، ص٧١.

(٣) انظر خزانة الأدب ٥٥٣/٣ والاستيعاب ١٢٤/١٢.

فيقرّ بحرمة الخمر، ولكنه يشربها لأنها تمثل لديه لذة كبرى ونشوة عظيمة، وهي التي تجسد حلمه الذي يخشى افتقاده أو خسارته.

وكان يرى في بعض النصوص القرآنية مخرجاً له من الوقوع في المحذور، وفي بعضها الآخر ما يساعده على الاستمرار بالمعصية؛ والإسراف في الشراب مع الندامى... وربما كانت "إقامة الحد عليه تزيده إصراراً وعناداً، أو لعله كان يعتقد أن الجلد يطهره من إثم الشراب، ويحفظ له مكانته في المجتمع فلا يكون من سقط المتاع ولا تزول عنه بقية السيادة والشرف"(١).

وهذا يفرض علينا أن نثبت هذه المقطعة التي تجسد شمولية الرؤيا عنده؛ إذ أنتجت فلسفته المعبرة عن روحه المضطربة القلقة؛ وإرادته الواضحة في طريق الاعتراف باختراق المحرم؛ إذ قال: (٢)

أَلَمْ تَــرَ أَنَّ الــدَّهْرَ يَعْثُــرُ بالفَــتى ... ولا يَسْــتطيع المَــرْءُ صَــرْفَ المَقَــادِرِ

صَــبَرْتُ فلَــمْ أَجْــزَعْ، ولم أَكُ كَائِعــاً ... لحــادِثِ دَهْــرٍ في الحُكُومَــةِ جَــائِرِ

وإنّي لَــذُو صَــبْرٍ وقَــدْ مَــاتَ إِخْــوتي ... ولسْــتُ عَــنِ الصَّــهْباءِ يَوْمــاً بصَــابِرِ

رَماهــا أَمِيْــرُ المُــؤْمِنيْنَ بحَتْفِهــا ... فخُلَّانُهــا يَبْكُــوْنَ حَــوْلَ المَعَاصِــرِ (٣)

دعونا في البداية نؤكد حضور النص في اعترافه الصريح باختراق المحرم؛ والإقرار بالمعصية؛ ومخالفة أوامر الدين ونواهيه: (ولست عن الصهباء يوماً بصابر) ما جعل عمر بن الخطاب يقول له: "قد أَبْدَيْتَ ما في نَفْسِكَ؛ ولأَزِيْدَنَّكَ عُقوبة لإصرارِكَ على شُرْب الخَمْر"(٤). وإذا تركنا حكم الخليفة وتأملنا بنية النّص تركيباً ونسقاً وصورةً وما توحيه من

(١) أبو محجن الثقفي، ص٧٢ - ٧٣.

(٢) الأغاني ١٩/ ١٢ اعتمدنا رواية الأغاني / وانظر: أبو محجن الثقفي، ص٧٢ و٢١١.

(٣) الكائع: الجبان الرعديد. أمير المؤمنين: أراد به الخليفة عمر بن الخطاب؛ وهو أول من لقب بأمير المؤمنين تمييزاً من خليفة رسول الله (أبي بكر) ﷺ أجمين، انظر: تاريخ الخلفاء، ص١٣٦.

(٤) انظر الأغاني ١٩/١٢ وكان أمير المؤمنين (عمر) صاحب أوليات كثيرة؛ منها أنه "أول من ضرب في الخمر ثمانين [جلدة] وأول من حرم المتعة وأول من نهى عن بيع أمهات الأولاد... وأول من اتخذ الديوان.." انظر: تاريخ الخلفاء، ص١٣٧.

رؤى اتضح هذا النسق التجاذبي بين (الأنا والآخر: أَلَمْ تَرَ... في الحكومة جائر؟) ثم لو أعدنا التأمل بإيحاء (ضمير المتكلم) وما يشير إليه أسلوب الالتفات لقبضنا على الشحنة الانفعالية الشديدة التي تتأرجح بين اعترافه الصريح باختراق مبادئ الدين، ومعارضته لكل حكم يقضي عليه بالجلد وبين الحصول على اللّذة لإراحة نفسه من ذلك التوتر والقلق...

ونقول: لو أعدنا ذلك لرأينا أن الأبيات الأربعة التي تنتمي إلى ما يعرف اليوم بالأدب الوجيز تشكل ومضة فكرية جذابة ومدهشة في إثارة المتلقي حول الاعتراف من دون مواربة أو تردد أو مخاتلة. وهي الإثارة التي أمدّت الصورة بالإدهاش، وقد حملها تركيب يعتمد أسلوب الالتفات بين الأنا والآخر، وفق تعدد ضمائر الآخر (أنت/ هو/ هي/ ها/ هم). وأرى أن هذا كله من سمات الحداثة التركيبة التي تستدعي التنوع اللغوي في إطار التعبير عن الرؤيا المتماسكة بوصفها رؤيا ذاتية وجماعية جمعت التفاعل بين ما هو فردي/ جزئي، وبين ما هو جمعي/ كلي. وكل ذلك يشير، في الوقت نفسه؛ إلى رؤيا الانعتاق الداخلي لشاعر متمرد على القيد، وليس منكراً لحق الشرع عليه؛ لأن ما يقوله لم يكن ناتجاً عن إيمان حقيقي بشرب الخمر؛ وإنما كان دفاعاً عن ذات يعاقبها الخليفة أو الأمير.

ونحن ندرك وعي الإمام علي بن أبي طالب لعبارة (ولست عن...) فقال لعمر: "ما يجوز أن تعاقب رجلاً قال: لأفعَلنَّ، وهو لم يَفْعَل"(١).

ثم إننا نجد مفارقة أخرى تدل على الإدهاش في (أدب الاعتراف) بين القول والفعل؛ فما كل من قال شيئاً فعله، فدلالة النص توحي بجمالية الأسلوب الذي يعبر عن لذة الإمتاع، حين يبرز روح التواشج بين المتخيل والواقع؛ وبين الذاتي والموضوعي، مصداقاً لقوله تعالى في الشعراء: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ﴿٢٢٥﴾ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ ﴿٢٢٦﴾﴾ (سورة الشعراء/٢٢٥ ـ ٢٢٦).

هكذا يستقر بنا المقام في (أدب الاعتراف وتجلياته) في وجهه الأول عند أنساق شعرية حققت وظيفتها؛ وأعلنت عن أهدافها، بكل وضوح ودقة.

(١) الأغاني ١٩/ ١٢.

فكان النص صورة مدهشة من روح أبي محجن وتجربته التي انقادت إلى اللّذّة الصارخة في حنايا نفسه، ولكنها في آن معاً لذة تجسد نفثة وجدانية حارقة تحمل غير قليل من معاني الألم المضني الذي يتأرجح على حبل القلق من الحد من جهة والتطلع إلى التحرر والانعتاق من جهة أخرى... ويرى أن انعتاقه إنما يتجسد بعدم عقوبته.

ولعل هذا يوضح لكل قارئ لشعر أبي محجن أنه مثَّل أبهى صورة من صور (أدب الاعتراف) في خصائصه الدلالية وتجلياته الجمالية المثيرة؛ فضلاً عن انتمائه إلى ما يسمى اليوم (الأدب الوجيز)... ما يشي بأن اعترافه أو التعبير عنه بهذا الأسلوب الموجز لم يكن ناتجاً عن جهل، وإنما نتج عن وعي معرفي وفني راقٍ. وكذا كان أمر توبته الذي لا يجوز لنا أن نتغافل عن ذكره، إذ لابد من الإلمام به بشكل موجز.

ـ تجليات الاعتراف والتوبة:

تبين لنا مما تقدم أن أدب أبي محجن في الاعتراف بالذنب ومخالفة المبادئ والقيم يتصف بالإثارة العاطفية والفنية المنبثقة من فكرة الرؤيا المستندة إلى الإرادة وقوة العلم بالشيء واعتماد أسلوب البرهان والتعليل الذي يؤيد ذلك؛ في الوقت الذي حاول فيه ربط الرؤى الذاتية والحياة الوجودية بعناصر اللذة قبل هاجس الموت. وأرى أنه كان يخلق الدواعي والبواعث ويستدعي البراهين والأدلة لدعم مخالفته لمبادئ الدين الجديد في تحريم الخمر... ولكن هذه المخالفة لم تكن لتجعله يغفل عن حماية المرأة وأبناء حيّه؛ كما يقول:(١)

وعِنْدي على شُرْبِ العُقَارِ حَفيْظَةٌ ... إذا ما نِسَاءُ الحَيّ ضَاقَتْ حُلُوْقُها

وأُعْجَلْنَ عَنْ شَدِّ المَآزِرِ ولَّهاً ... مُفَجَّعَةَ الأَصواتِ قَدْ جَفَّ رِيْقُها

وأَمْنَعُ جَارَ البَيْتِ ممّا يَنُوبُهُ ... وأُكْرِمُ أَضْيافاً قِرَاها طُرُوْقُها(٢)

(١) أبو محجن الثقفي/ ص٢٠٢ ـ ٢٠٣.

(٢) العقار: الخمر. الحفيظة: كل ما يُغْضب لأَجْله، أراد إذا استغاثت النساء لم يهمل الحفاظ عليهن ولو كان سكران. الطروق: لا يكون إلا ليلا، والقِرى: الكرم، أراد يعجل القرى/ الطعام للضيفان الذين يطرقون ليلاً. الوله: جمع الوالهة: الفزعة من الغارة.

وهذا الفخر يذكرنا بفخر عنترة، وكأنه وجه له بصورة جديدة؛ إذ قال: [(١)]

فـإذَا شَـرِبْتُ فـإنَّنِي مُسْـتَهْلِكٌ مَـالِي، وعِرْضِـي وافِـرٌ لَمْ يُكْلَـمِ

وإذَا صَحَوْتُ فَما أُقَصّرُ عَنْ نَدىً وكمَـا عَلِمْـتِ شَمَـائِلي وتَكَرُّمِـي

ولكن أبا محجن يربط افتخاره بشرب الخمر في إطار مخالفته لمبدأ تحريم الخمر في الإسلام كما تحدثنا عن ذلك قبل قليل. وهو إذ يفعل هذا كان يصر على الاعتراف بمخالفته؛ لأنه يراه هروباً من العقاب الذي فرضه الإسلام على من ينكر التحريم؛ وخشية محاربة المجتمع له، فالسخط الاجتماعي لا يقل تأثيراً عن تأثير إقامة الحَدّ عليه...

وبناء عليه فإننا نرى أنه يستشعر عدة تساؤلات إشكالية كبرى ذاتياً وموضوعياً، وقد جعل الشعر ساحتها للتعبير عنها وعن وعيه للآثار المترتبة على الاعتراف بشرب الخمر أو على إنكاره لمبدأ تحريمها... لذا حاول جاداً ترك المعاصي، وهو ينتظر الفرصة المواتية التي تحفظ له كرامته. ومما يدل على هذا كله ما ورد في آخر بيت من قطعة بلغت عشرة أبيات تعدُّ ـ لدينا من عيون الشعر العربي؛ إذ حازت إعجاب القدماء لما فيها من سمو في غرض الفخر[(٢)]؛ وهو:[(٣)]

وأَهْجُرُ الفِعْلَ ذَا حُوْبٍ وَمَنْقَصَةٍ وأَتْرُكُ القَوْلَ يُدْنِيني مِنَ الرَّهَقِ

ولما فَضّل عمر بن الخطاب هذه القصيدة الموجزة اتهم رأيه في شرب الخمر، حيث قيل: "لولا آفةٌ كانَتْ في دِيْنِه من حُبّهِ للخمرِ". ويرى الإمام علي (ﷺ) أنه "تَركها أنِفاً، والأَنَفُ من الكَرَم، والكرم من الإيمان"[(٤)].

---

(١) ديوان عنترة، ص٢٠٦ ـ ٢٠٧.

(٢) انظر مثلاً : العقد الفريد ٦/٣٥١ والأغاني ١٩/١١ وخزانة الأدب ٣/٥٥٥ والاستيعاب ١٢/١٢٦.

(٣) أبو محجن الثقفي، ص١٧٠ ولم يرو (البيت) الأغاني وخزانة الأدب ـ مثلاً ـ والحُوْب: الإثم. الرَّهَق: العَرَامة والخبث. المنقصة: النقص.

(٤) انظر: أبو محجن الثقفي، ص١٧٠.

ولعل هذا الخبر يحدونا إلى معرفة تجربة الشاعر التاريخية والاجتماعية والنفسية؛ فإسلامه وإيمانه بمبادئه جعله يكابد آلاماً عميقة في ذاته؛ فهو يخشى من الآثام التي يرتكبها، وبخاصة أن إرادته وقوة عقله يحرّضانه على التقيد بنواهي الدين الجديد، وما يبثه في النفس من قيم روحية سامية، بيد أن ولوعه بشرب الخمر واقتناص اللذة المؤقتة التي تجلب له الراحة كانت تمنعه من الوصول إلى الطمأنينة الدينية، ومحاولة تطهير ذاته تطهيراً دائماً وليس تطهيراً مؤقتاً كما يراه في إقامة حَدّ الجَلْد عليه. فهو يرغب حقاً في فكره الإبداعي أن يتحرر من القلق المَرَضي، والارتياب المضني، والتناقض المرعب الذي شتت مفهومه للحياة. إنه لا يريد اتباع السفيه الذي يعاند قيم الفضيلة؛ لأن أبا محجن واحد ممن يتبناها... بينما في الحال الأخرى هي المشكلة لديه في رؤيته الموروثة عن الخمر؛ إذ كانت معاقرتها من سمات التباهي والكرم في الجاهلية؛ أما نبض الحياة الروحية الجديدة فقد اتجه إلى جعلها أمراً مذموماً.

وقد استطاع القائد (سعد بن أبي وقاص) أن يبدد عنده ظلام النفس في مسألة التطهير المؤقت الذي يجسده الجَلد للجسم والروح. فكان "سعد لا يزال يراه شارباً" فهدده ثم حبسه[(١)]، فكان يخرج من سجنه لقتال أعداء المسلمين، ولما أعلمت امرأة سعد سعداً بخبر أبي محجن دعاه[(٢)] وقال له: "والله، لا عَاتَبْتُكَ على الخَمْر أبداً" فأجابه: "وأنا والله، لا أَشْرَبُها أبداً، إنما كنت أشربها إذ كنتم تُطَهرونني" أي تقيمون الحَدَّ علي[(٣)]، وقال: [(٤)]

رَأَيْتُ الخَمْرَ صَالِحَةً وفِيْهَا مَنَاقِبُ تُهْلِكُ الرَّجُلَ الحَلِيْمَا

(١) أبو محجن الثقفي، ص١٨٧ وانظر الأغاني ٨/١٩.

(٢) انظر: تاريخ الطبري ٥٤٨/٣ - ٤٥٩ والأغاني ٣/١٩ و٤ - ٧.

(٣) أبو محجن الثقفي ١٩١ وانظر: طبقات فحول الشعراء ٢٦٩/١ والشعر والشعراء ٤٢٣/١.

(٤) الأغاني ٨/١٩ وروى (أبو محجن الثقفي، ص٢١٣) ثلاثة أبيات تختلف في رواية البيت الثاني، وانظر العقد الفريد ٣٥٠/٦ والاستيعاب ١٢٦/١٢ و١٣٢ والإصابة ٩/١٢ وتاريخ الأدب العربي/ فروخ ٢٩٤/١.

فـــــلا واللهِ أَشْـــــرَبُها حَيَــــاتي ولا أَسْـــــقِي بهــــا أبـــــدً نَـــــديما

ثم ترك الخمر نهائياً، ولم يستطع حساده أو ندماؤه أن يعيدوه إلى شربها، بل قد ذمها[1]، وأعلن توبته في حياته وشعره، إذ روى الأصفهاني والمسعودي أنه قال: "لا جَرَمَ، واللهِ، لا أَجَبْتُ لساني إلى صفة قبيح أبداً"[2]. ولا شيء أدل عليه من مقطعة بلغت أربعة أبيات يحتمي فيها بظل رؤيا الاعتراف وصفاء النفس، وهدوء البال وقد استعادت ذاته حريتها، من الداخل رجاء النعيم الأبدي.

ونهضت بالتعبير عن ذلك تقنية التداعي المذَكِّرة بتعاليم الدين الحنيف وبمفهوم القسم والعهد، ومن ثم تطلع إلى رحمة ربه الواسعة، ولعل هذا يؤكد اكتشاف حالة التجاوز لديه بين حالٍ قلقة وأخرى مطمئنة؛ بين ماضٍ محمول على إثم المعصية ومستقبل يطهر كل الآثام الموروثة؛ فقال معبراً عن كل ما قلناه سابقاً وحالياً:[3]

أَتْــــوبُ إلى اللهِ الــــرَّحيمِ فإنَّـــــهُ غَفــورٌ لـــذَنْب المَــرْءِ مــالم يُعــادوِدُ

ولسْتُ إلى الصَّهْباءِ ما عِشْتُ رَاجعاً ولا تابعــاً قَــوْلَ السَّــفِيهِ المعانِــدِ

وكيْــفَ؛ وقَــدْ أَعْطَيْــتُ ربِّي مواثقــاً؛ أَعـودُ لهَـا، والله ذُوْ العـرْشِ شـاهِدي؟

ســـأَتركُها مَذْمُومـــةً، لا أَذُوْقُهــــا وإنْ رَغِمَـتْ فيهـا أُنُـوْفُ حَواسِـدي(٤)

وبهذا كله نقول: إذا كانت الطبيعة تدافع عن نفسها بنفسها فإننا نرى أن (أدب الاعتراف) عند أبي محجن الثقفي يملك إرادة واعية وقوية تفاعلت مع سعة معرفته بما يدور حوله لينتج رؤيا التطهير الدائم، ولم يعد محكوماً بسفيه أو جاهل، أو حاسد، ولا عادات وتقاليد موروثة... ولم تعد لَذَّاتُهُ الجسدية مسيطرة على قوة علمه، ورجاحة

(١) انظر: أبو محجن الثقفي ١٨٥ و١٩١ - ١٩٢ و ٢١٣.

(٢) مروج الذهب ٢/٣٢٥ والأغاني ١٩/٧.

(٣) أبو محجن الثقفي، ص١٨٦ ولم تُرْوَ في غيره وفي الأبيات تناص مع عدد من التعاليم القرآنية.

(٤) الصهباء: الخمر المتخذة من العنب الأبيض. رغمت أنوف: كان إذا شرب قرّت عيون حساده؛ أما الآن فقد أذل أنوفهم لأنه تركها، ولم يعد أحد يذله من أجلها.

حلمه. لقد اختار الانعتاق من قيود اللذة على ما ترسيه في نفسه من سعادة، وأراد امتلاك الراحة والطمأنينة كلها في إعلان اعترافه بما كان عليه من ارتكابه لبعض الذنوب... لقد أقلع عنها جميعاً فدخل في عالم جديد رحب خلصه من التبعية والانقياد للنفّس الشهوية وللآخرين.

وبهذا حقق فعل التجاوز الحر باكتشاف آثار الماضي السلبية والضارة فانطلق إلى رحابة المستقبل الذي طهّره من مفهوم الضحيّة التي تنقاد للشهوات والغرائز...

وبناء عليه فإن أبا محجن يظل السابق والرائد في تطهير نفسه بالاعتراف والتوبة؛ ومن ثم جعل أدبه أسبق من غيره إلى الإلمام بتجليات عدة من أدب الاعتراف.

المصادر والمراجع:

١. أساليب الشعرية المعاصرة ـ صلاح فضل ـ دار الآداب ـ بيروت ـ ١٩٩٥م.
٢. الاستيعاب في معرفة الأصحاب ـ ابن عبد البر ـ على هامش (الإصابة).
٣ـ الاشتقاق –د ت– ابن دريد ـ تحقيق عبد السلام هارون ـ ط٢–مكتبة الخانجي ـ القاهرة.
٤. الإصابة في تمييز الصحابة ـ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م– ابن حجر العسقلاني ـ تحقيق طه مُحَمَّد الزيني ـ مكتبة الكليات الأزهرية ـ مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه ـ القاهرة.
٥. الأعلام ـ١٩٨٦م– خير الدين الزركلي ـ ط٧– دار العلم للملايين، بيروت .
٦. الأغاني – أبو الفرج الأصفهاني ـ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ نسخة عن طبعة (دار الكتب المصرية /١٦.١) و(طبعة الهيئة العامة المصرية ١٧ ـ ٢٤).
٧. تاريخ الأدب العربي– ١٩٧٨– عمر فروخ ـ ط٣–دار العلم للملايين ـ بيروت ـ.
٨ـ تاريخ الخلفاء–١٩٥٢ن– السيوطي ـ تحقيق مُحَمَّد محي الدين عبد الحميد ـ ط١– مطبعة السعادة بمصر.
٩ـ تاريخ الطبري (تاريخ الرسل والملوك) ـ د ت– ابن جرير الطبري ـ تحقيق مُحَمَّد أبو الفضل إبراهيم ـ ط٣– دار المعارف بمصر.
١٠. التقابل الجمالي في النص القرآني ـ ٢٠٠٥م– حسين جمعة ـ دار النمير ـ دمشق.
١١ـ الحماسة البصرية ـ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م– البصري ـ بعناية مختار الدين أحمد ـ عالم الكتب ـ بيروت ـ عن طبعة معهد الدراسات الإسلامية بالهند.
١٢. خزانة الأدب ـ البغدادي ـ دار صادر ـ بيروت ـ ط١ ـ نسخة مصورة.
١٣. ديوان الأعشى الكبير ـ د ت ، شرح مُحَمَّد مُحَمَّد حسين ـ المكتب الشرقي ـ بيروت.
١٤. ديوان عدي بن زيد العبّادي ـ ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م –تحقيق مُحَمَّد جبّار المعيبد ـ وزارة الثقافة والإرشاد ـ بغداد ـ العراق.
١٥. ديوان عنترة ـ ١٩٧٠م– تحقيق مُحَمَّد سعيد مولوي ـ المكتب الإسلامي ـ دمشق ـ.
١٦ـ ديوان أبي نواس ـ دت– تحقيق أحمد عبد المجيد الغزالي ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت.

١٧. شرح شواهد المغني –د ت– السيوطي ـ منشورات مكتبة دار الحياة ـ بيروت.

١٨. الشعر والشعراء– ١٩٦٩م– ابن قتيبة ـ تحقيق وشرح أحمد مُحَمَّد شاكر ـ دار المعارف بمصر.

١٩ـ طبقات فحول الشعراء –١٩٧٤م– ابن سلام ـ قرأه وشرحه محمود مُحَمَّد شاكر ـ مطبعة المدني ـ القاهرة .

٢٠ـ العقد الفريد– ١٩٦٥– ابن عبد ربه ـ شرح أحمد أمين وزملاء له ـ مطبعة لجنة التأليف والترجمة ـ القاهرة.

٢١ـ الكامل في التاريخ –١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م– ابن الأثير ـ دار صادر/ ودار بيروت ـ بيروت.

٢٢. لسان العرب ـ١٩٥٥ ـ ١٩٥٦م– ابن منظور ـ دار صادر ـ بيروت.

٢٣. المؤتلف والمختلف– الآمدي ـ (مع معجم الشعراء للمرزباني) ـ ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م – تصحيح (ف.كرنكو) مكتبة القدسي ـ ط٢–دار الكتب العلمية ـ بيروت .١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

٢٤ـ أبو محجن الثقفي: حياته وشعره ـ ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م. – دراسة وتحقيق محمود فاخوري ـ مديرية الكتب الجامعية ـ حلب.

٢٥ـ مروج الذهب ومعادن الجوهر–١٩٦٤م– المسعودي ـ تحقيق مُحَمَّد محي الدين عبد الحميد ـ ط٤– المكتبة التجارية الكبرى ـ القاهرة.

٢٦. معجم البلدان ـ ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م –ياقوت الحموي ـ دار صادر ـ بيروت.

٢٧ـ نوادر المخطوطات (كنى الشعراء) ـ ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م– تحقيق عبد السلام هارون ـ ط٢–مطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ القاهرة.

التراث العربي
العدد (١٦٣ -١٦٤)/ خريف ٢٠٢١/شتاء ٢٠٢٢

المركزيات الثقافية لنسق المركز في أشعار عروة بن الورد
قراءة في ضوء النقد الثقافي

د. غيثاء علي قادرة *

ملخص

يسعى البحث إلى تطبيق منهج النّقد الثّقافيّ على شعر عروة بن الورد من باب ثقافة المركز، والقواعد التي أسست لمفهوم المركزية في مواجهة المهمَّش، متناولاً في إثر ذلك قواعد الإرث الثقافي المتراكم، وفعل المسارات التاريخية والسِّياقات الاجتماعية القبلية التي رسَّخت فكرة النسق الجمعي، وثقافة الانزياح عنه.

ويرصد البحث العلاقة الجدلية بين الهامش والمركز، وحالات التشظِّي التي عاشها الهامش، بفعل الصِّراع الوجودي بينه وبين المركزية القبلية، وكيفيَّة تجاوزها؛ خلقاً لنموذج مكافئ، موضوعياً وشعرياً ،حالات المركزية.

ويتقفى البحث الثورة على ممارسات المركز، وتلاشي مؤثِّرات التَّرسُّبات القِيَميّة المخبوءة في العقل الباطن للصعلوك التي أنتجها الوعي الجمعي العربي ولوجاً عالم الانتماء المُبْتَغَى.

كلمات مفتاحية : المركز، الهامش، النسق الثقافي، النقد، التغريب، الاستلاب

* أستاذة في قسم اللغة العربية، بجامعة تشرين.

مقدمة:

يُعَدُّ السعي إلى المركزية ، بوصفها مستوى متقدِّماً من مستويات الحضور المتعددة، سعياً إلى الوجود، فمن مركزية الذات المتفردة في وجودها إلى مركزية النحن، ومن مركزية الفرد في تحقيق ذاته إلى مركزية الجماعة، ومن مركزية الذات في إثبات سطوتها إلى مركزية الآخر، ومن مركزية الضعف إلى مركزية القوة. وعليه فإن كل مركزية تسعى إلى جَبِّ نظيرتها ،خلقاً للنموذج الأوحد الذي يقتضي تهميش الآخر.

ثَمَّة أفعالٌ تتوزع فيها المركزية بين طرفي الذات والآخر، فيرتدُّ المركزُ هامشاً، وقد يرتدي لبوس المركز في هامشيته، فيبدو الهامشُ مركزاً بهامشيَّته، والمركز هامشاً بمركزيته، وإن تجردت الذَّات الفرديّة أو الجمعيَّة من مركزيتها فهي لا تفارقها بل تبقى تمتحُ منها سمتَها. أما المركزية في المنظومة القبليَّة الجاهلية فقد تمثَّلت في ثقافة الانتماء الجمعي الذي أسّس لصراعات بين قوى تاريخية اجتماعية أفرزت مركزية السيد وهامشية العبد، ومركزية الغني وهامشية الفقير، ولاسيما في مجتمع الصعاليك الذي تمثَّلت فيه المركزيات الثقافية نتيجة صراع القوى الاجتماعية والاقتصادية والتاريخية في عصر ما قبل الإسلام، ما أفرز ثقافتي الانتماء، واللاانتماء البارزتين في صور السيّد /العبد، وفي الذوات المغتربة، المُهمَّشة، المُستَلَبة وجودها، الباحثة عنه في عالم تُصارع فيه الأنا /الآخر.

يعدُّ عروة بن الورد ،الملقب بأبي الصعاليك، -موضوع بحثنا- أبرز المعتلين سُدَّة المركزية من باب الهامشية ،بعد أن ثار على الاغتراب، داحراً، والجاً عالمَ الانتماء بوصفه حاجةً بيولوجيةً وثقافيةً تؤَمّن الوجود الإنساني، وسط عالم مهمَّش، مؤطَّر الحرية. فجاء شعره أشبه بوثيقةً ثقافيةً تعكس صراعَ المتضادَّات، وجدلَ الثُّنائيَّات التي تتسيَّدها ثنائية (الهامش/المركز)؛ إذ يُظهِر شعره مركزيته الماتحة وجودها من هامشيته.

انماز شعر عروة بكونه أثراً ينتظر متقفّيه، ورؤى تترقب استكشافَها قراءةٌ تتقَفَّى المركزيات الثقافية لنسق المركز، وتتقرَّى انزياح النظم الاجتماعية، التي ظهرت في إثرها فئتا المركز التي يتسيّدها أفراد منتمون إلى منظومة اجتماعية لها أعرافها وقوانينها الناظمة، والهامش الساعي إلى ولوج رحاب المركز، أو دحضه.

انطلاقاً من الرواسب القِيَمية والعقائدية المخبوءة في العقل الباطن للصعلوك، التي شكَّلت ثقافة أنتجها الوعي الجمعي، وأرثت لعلاقة جدلية بين الذات الشاعرة وعالمها الوجودي، ننطلق في بحثنا، آخذين بعين التطلُّع حالات التشظي النفسي الاجتماعي المَعيشة، ومكونات الصراع الوجودي بين الذات الشاعرة والآخر المجتمعي، وكيفية تجاوزه ؛خلقاً لنموذج مكافئ في مركزيته –موضوعيا وشعرياً– حالات المركزية التي تمارس استلاب الآخر وتهميشه.

دواعي اختيار البحث :

لعل أسبابا عديدة دفعتني أن أخوض ميادين التشكيل الفنّي الثقافي في شعر عروة ؛ أهمها ثنائية الرؤية والرؤيا التي تشكِّل قوامه أولاً، وما ينطوي عليه من حس فلسفي ورؤيوي، ثانياً، وقلة الإشارة في الدراسات التي تناولت هامشية عروة التي ولَّدت مركزية أقضَّت وجوده فباتت الهدف، إلا أننا لانعدم وجود دراسات أكاديمية تطرقت لشعر عروة من رؤية نقدية ثقافية؛ نذكر منها على سبيل المثال: (النقد الثقافي بين النظرية والتطبيق، عروة بن الورد أنموذجاً)، لـ رحماني مريم، جامعة الدكتور مولاي الطاهر سعيدة، الجزائر. ودراسات أُخَر تناولت النص الشعري عند الصعاليك من منظور ثقافي، ما يؤكد أهمية البحث التي تتأتّى من رؤية الخطاب الشعري بوصفه حادثة ثقافية، ومتناً اجتماعياً، وإذ يتولى العمل إبراز ثقافة الذات والآخر في خطابه، فإنه ينصرف في الوقت عينه إلى الحفر في بنية النص للوقوف على أشكال التوظيف اللغوي لتبيان الثقافة المجتمعية والفردية في آن معاً.

هدف البحث:

يهدف البحث إلى الكشف عن القواعد الرَّئيسة التي أدَّت إلى نشوء ظاهرة المركز، ويأتي على رأسها غياب السلطة المركزية في القبيلة، والهيمنة التي مارسها أصحاب السلطة على أصحاب القيد المهمَّشين، وتسعى الدراسة إلى تأكيد القيمة الوظيفيّة التي تؤدِّيها الأنساق القائمة على تضادات الرؤى، ما يجعل منها أنساقاً مستترة، ذات

صفة دينامية، وأنساقاً ظاهرة قد لا تعوزنا الحاجة إلى استظهار أبعادها لما تتسم به من وضوح.

منهج البحث:

يعتمد البحث منهج النقد الثقافي الذي يعمل على تأويل النسق العلاماتي في الخطاب الشعري عند عروة بن الورد بأدوات إجرائية، تعيننا على تتبع الدلالات، والصراع القائم بين النسقين الظاهر والمضمر، وما بينها من فجوة التوتر، فضلاً عن الاستفادة من معطيات المناهج الأخرى كالنّفسيّ والاجتماعيّ والاتجاه السيميائيّ في سبيل بلوغ الغاية.

تمهيد:

مفهوم النقد الثقافي: تعود بدايات النقد الثقافي إلى ظهور مدرسة برمنغهام التي كانت من المدارس النقدية الحديثة التي رافقت مرحلة ما بعد الحداثة، وقد أرجع أحد الباحثين المعاصرين ظهوره إلى بداية السبعينيات من القرن العشرين، عندما شرع مركز الدراسات الثقافية المعاصرة بجامعة برمنغهام في نشر صحيفة أوراق عمل في الدراسات الثقافية تناولت المسائل الأيديولوجية، والأدب وموضوعات أخر متنوعة[١]"، وقد برز ردّاً على النظريات الجديدة (البنيوية، والسيميائية، والتأويلية، وفوضى التفكيك). وشكل بروزه نقلة نوعية في الدرس النقدي الحديث لإشاعته روح التمرد على المناهج الشكلية والجمالية للأدب، ولذلك عدت هذه المدرسة بداية جادة انتقل بها النقد من التركيز على الجمالي البلاغي نحو دراسة المهمش والمهمل من النصوص.

يعمل النقد الثقافي وفق (آرثر إيزابرغر)على كشف الأنظمة الثقافية، والإشكالات الأيديولوجية وأساليب الهيمنة والسيطرة المختزلة في النصوص[٢]. وما يميزه تركيزه الجوهري

(١) مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، منشورات الاختلاف، ص٢٤.
(٢) النقد الثقافي، ص١٣.

على أنظمة الخطاب، وأنظمة الإفصاح النصوصي، كما هي لدى دريدا وبارت وفوكو[1]. ويعرِّفه الغذامي: بأنه فرع من فروع النقد النصوصي العام، ومن ثم هو أحد علوم اللغة وحقول الألسنية، معنيٌّ بنقد الأنساق المضمرة التي ينطوي عليها الخطاب الثقافي بكل تجلياته وأنماطه وصيغه، ما هو غير رسمي وغير مؤسساتي، وما هو كذلك سواء بسواء، وهو ليس معنياً بكشف الجمالي كما شأن النقد الأدبي، وإنّما همه كشف المخبوء من تحت أقنعة البلاغي الجمالي، فكما أنّ لدينا نظريات في الجماليات ،فإنّ المطلوب إيجاد نظريات في القبحيات لا بمعنى عن جماليات القبح، مما هو إعادة صياغة وإعادة تكريس للمعهود البلاغي في تدشين الجمالي وتعزيزه، وإنّما المقصود بنظرية القبحيات: هو كشف حركة الأنساق وفعلها المضاد للوعي وللحس النقدي[2]"، فهو لا يرى في النص الأدبي جمالًا فحسب، بل حامل أنساق مضمرة لثقافة الذات المبدعة، تستتر وراء الظاهر الجمالي، وتأتي مهمة القارئ في الوقوف على الأنساق المضمرة المرتبطة بدلالات "تشي بثقافة الذات المُبدِعة.

يُعَدُّ الخطاب الشعري وفقاً للنقد الثقافي وسيلة إظهار ما استتر من ثقافات، عكست الوعي الجمعي واللاجمعي، واختصرت الفكرة والسلوك اللذين يشكلان – غالباً–ميراثاً ثقافياً مهمّاً. ومن هنا فإن الخطابَ الشعري العربي، بدءاً بعصر ما قبل الإسلام وصولاً إلى عصرنا هذا، وبـ"مساءلة البنى النصية–فيه– بوصفها حوادث ثقافية، ومن ثم اكتناه أبعادها، ومضمراتها النسقية التي تبدو هي الأُخرى على وشيجة تامة بالسياقات الثقافية والظروف التاريخية التي أنتجتها[3]" نسقٌ ثقافي يؤكد صراع الثقافات المهيمنة والراضخة، السائدة والفاقدة السيادة ، وفق نقد ثقافي عامل على تفكِّيك النصوص، وإبراز مخبوءاتها ،الكامنة، وأنساقها الظاهرة وصولاً إلى القيمة الثقافية المُقَدَّمة في النصِّ.

(١) المرجع السابق، ص٣٢.
(٢) قراءة في الأنساق الثقافية العربية، ص٨٣–٨٤.
(٣) النسق الثقافي: قراءة ثقافية في أنساق الشعر العربي القديم، ص١٦٥.

١-السياق التاريخي والثقافي لعروة بن الورد:

جاء في الأغاني أن عروة بن الورد كان يجمع في دارهم المريض والكبير، والضعيف وأشباههم من عشيرته في الشِّدة، ثم يحفر لهم الأسرابَ، ويكنف عليهم الكنفَ، ويكسِبُهم، ومن قوي منهم، إما مريض يبرأ من مرضه، أو ضعيف تثوب قوته، خرج به معه فأغار، وجعلَ لأصحابه الباقين في ذلك نصيباً؛ حتى إذا أخصبَ الناس وألبنوا، وذهبتِ السَّنة ألحق كل إنسان بأهله، وقسَّم له نصيبه من غنيمة إن كانوا غنموها؛ وربما أتى الإنسان منهم أهلَه وقد استغنى، فلذلك سمي عروة الصعاليك(١).

وتعود أسباب صعلكته ، وفق ما جاء في الأخبار، إلى الأثر الكبير الذي خلَّفه وضعه الاجتماعي في نفسه؛ فقد كان لأبي عروة ابنٌ أسنُّ من عروة، كان يُؤْثِره على عروة، فيما يعطيه ويقوّيه، فقيل: أتؤْثر الأكبرَ مع غناه عنك، على الأصغر مع ضعفه ؟ قال:أترون هذا الأصغر؟ لئن بقي، مع ما أرى من شدة نفسه، ليصيرنَّ الأكبر عيالاً عليه(٢). وعروة بن الورد الابن الصريح لقبيلة عبس، يستشعر الاغتراب فيقرر الانفكاك من رحاب قبيلته؛ لعجزها عن إشباع الحس الإنساني الوجداني الوجودي لأفرادها.

وعليه، فإن البيئة التي عاش فيها عروة وأقرانه من الصعاليك كوَّنت ذواتهم ،حتى فاق إحساسُهم وقوةُ نفوسِهم صوتَ أجسادهم، فرفضوا حياةَ الذل والظلم الاجتماعي، والاقتصادي في المجتمع، فانطلقوا إلى الصحراء ،آمنين شرَّ الأسياد، الظالمين، منضوين تحت لواء ملاذهم الآمن، وحضن أمّهم الرؤوم- الأرض- التي أكرمتهم فآوتهم، واستنهضتهم راسمين درب الحرية والحياة الكريمة منها، حتى غدا -بعضهم- فرساناً شقَّوا بأفعالهم دياجير لياليهم المظلمة، وببطولاتهم الرائعة دافعوا عن مبادئهم وطموحاتهم، وعلى الرغم من قسوة الحياة عليهم فقد اتصفوا بالكرم والمروءة حتى كان يضرب بهم المثل في ذلك، وفق ما قدَّمه الشعر الذي وصف فيه الشاعر ما كان منه، وما يكون، وما قد يكون.

(١) ديوانه،ص٨-٩، والأغاني٣/٧٥.

(٢) ديوانه،ص١٩-٢٠.

وقد مثَّل عروة تيار الثقافة المضادة، جاء تمرُّده على واقعه نقداً اجتماعياً للأوضاع الإنسانية التي يعيشها الصعاليك، تمرَّد على سلطة الذات الجمعية القامعة؛ التي مارست قهراً وجودياً نفسياً موجِعاً أفرز ذهنيات مُستَلَبة، مغترِبة، ناقمة، على الرغم من مساعيها بالنهوض.

٢- مركزية الثقافة القبلية في شعر عروة بن الورد:

انطلاقاً من الإرث الثقافي المتراكم، الذي أسَّس نمط حياة أفراد المجتمع، ومركزيات القبيلة والواقع اجتماعي الذي يعتمُّه الظلم والقهر، وتلاشي وشائج الانتماء، وضعف خيوط التواصل بين تياري المركز والهامش، كان انطلاقنا إلى عالم الصعاليك ،عالم الخروج على هذا الإجماع، وتأسيس الانبثاق الفردي في العالم، واختراقه من أجل تغيير نظام القيم، وبنية العلاقات الاجتماعية والاقتصادية السائدة، وتدمير سلطة أصحاب المصلحة في ترسيخ النظام، ومن أجل تفكيك كلي لكل ما هو قائم سلطوي[١]، سواء أكان سلطة سياسية أم سلطة إبداعية.

ثار عروة بن الورد على المنظومة القبلية، وتجانسها الثقافي والفكري، وهيمنة السلطة العليا التي اختزنت في قيمها وعقائدها الصراع الوجودي بين طرفين مثَّلتهما ثنائية الأنا /الآخر، والسيد/ العبد.

قاد عروة بن الورد فكرة التمرُّد بوصفها "الحركة التي تقود من التجربة الفردية إلى الفكرة الثورية [٢]"، بدافع ذاتي إنساني ملحٍّ إلى تشكيل نسق يتيح له ممارسة إنسانيته وكرامته التي أرهقها المجتمع الإنساني في القبيلة.

سنتقفى في قراءتنا المركزيات الثقافية الكامنة في الأبعاد المضمرة للصورة الشعرية بوصفها معرفة وراء المعرفة، وحادثة ثقافية تشي بالصراع بين المتضادات، وصولاً إلى ثقافة عروة بن الورد الموزَّعة بين المركز والهامش، بين المتحقق واللامتحقق وفقاً للواقع

(١) جماليات التحليل الثقافي، ص٨٠.
(٢) الإنسان المتمرد، ص٢٦٥.

المعيش وصولاً إلى مصدر الازدواجية المتناوبة الطرفين والتفاوت الطبقي المفروض الذي أورّثَ نهجاً اجتماعياً أيقظ مشاعر الإحساس بالظلم والجوع والخوف والهامشية، وترجم – في الوقت نفسه– عند الصعاليك، الرؤى الوجودية التي عزَّزت حضورهم الثقافي والاجتماعي المتساوق في قوَّته مع عامل اللاانتماء الذي يسم الذات المتصعلكة الشاعرة، ويرسم هويتها الاجتماعية والإبداعية. واضعاً مجهر الرؤيا على ماأفرزته السلطة القبلية ذات النسق المتعالي في مركزيته على النسق الآخر المهمَّش في ضعفه، الحاضر بقوة على الرغم من تغييبه.

نستطيع القول: إن شعور عروة بالانتماء إلى مجتمعه كان سبباً كبيراً في تمرده على قيمه ،وأعرافه وثقافته البائدة بسلوكياتها، التي ينبذها، فقد سعى جاهداً إلى الانعتاق منها، رفضاً لمنظومة الأعراف والتقاليد البالية المفروضة من الواقع القبلي المهمِّش، الرافض الإنسانية، بعد أن عُيِّر بأمه التي تشير كتب الأدب إلى أنها " من قبيلة نهد من قضاعة وهي أقل منزلة من أبيه [1]، الأمر الذي حدا به إلى أن يهجو أخواله، مرغَماً، فهم من جبَّ عنه المجد الذي كان يحلم به عنه، ثعالب الحرب أسود السلم، يقول[2]:

مـا بِي مـن عـارٍ إخـالُ علمتُـهُ سـوى أنّ أخـوالي ،إذا نُسبوا، نَهـدُ

إذا مـا أردْتُ المجـد، قصَّـرَ مجـْدُهم فأعيـا علـيَّ أنْ يقـاربني الـمَجْدُ

فيـا ليـتَهم لمْ يَضـربوا فيَّ ضـربةً وأنِيَ عبْـدٌ فـيهُمُ، وأبي عَبْـدُ

ثَعالِـبُ في الحَـرْبِ العَوانِ،فَإِنْ تَـبُخْ وَتَنْفَـرِجِ الجُلَّـى ،فَـإِنَّهُمُ الأُسْـدُ

يبسط الشاعر واقع حاله شاحذاً مخيلتنا الذهنية لتفهُّم البنية الضمنية أو المسكوت عنها في هذا الخطاب الذي يركز على مقصديَّة إبراز المفاهيم الثقافية لواقع تعتريه المفارقات، والصراعات، ولا يقيم للإنسانية وزنها.

(١) تاريخ الأدب العربي، ص٢١٢.

(٢) ديوانه، ص٤٧. نهد: قبيلة من اليمن، هم أخوال عروة بن الورد. يضربوا فيَّ ضربة: ليت أمّي لم تكُن منهُم. تبخ: تنطفئ الحرب. الجُلى: الأمر العظيم.

ليس خافياً إقرار عروة الظاهر بالعار الذي أتاه من نسب أمه وأخواله، الذين لاينِي يذمُّهم ويوجه لهم تُهَمَ الشَّقاء، وكأنهم أصحاب الإرث الثقافي الذي نشرَ خيباته وظلَّل الواقع الاجتماعي باستلاباته، أصحاب تلك الثقافة البائدة، الذين يحضرون اسماً ونسباً سالباً منه المجد، الذي بات دونه. إنه يذكر المجد مرتين في متوالية لغوية مؤكِّداً هاجس المجد الذي يقضُّ حلمه في ظل سطوة الثقافة القبلية المركزية.

نقرأ في جملته الثقافية (ما بي من عار سوى أن أخوالي إذا نسبوا..) غربة وهامشية ظاهرها (نسق الذات الدنيا)، ومضمرها (ذات طامحة إلى المركزية لتغطي قاعها المضمَّخ بالهامشية)، يشي بذلك جملته الشرطية(إذا ماأردت..) مايدعونا إلى القول: إن مركَّب النقص بفعل انتمائه هو ما دفع عروة إلى محاولة التغلب على شعوره بالدونية.

من الواضح هنا قدرة الشاعر على تشخيص أفكاره، التي بدت انبثاقاً تلقائياً حرّاً، وتعبيراً وحيداً في لحظة نفسية انفعالية، بدت في المفردات الحمَّالة معناها المؤكدة حاله، (عار، أعيا عليَّ، فياليتهم لم يضربوا فيَّ ضربة) ففي وقفة مع هذه الجمل الشعرية الثقافية التي تشي بإغراق الذات الشاعرة في عالم الغربة والقهر والألم المعيش، وبسبب نسبته وفق مبدأ القبيلة أو المنظومة الاجتماعية القبليَّة تكمن ثقافة المركزية. ففي استخدامه ضمير الغائب ،(ياليتهم، لم يضربوا، ثعالب) تأكيد انقطاع الصلة بهم، واستنكاره واقع المجتمع وسلوكياته الثقافية، وقيمه التي ترى في الغريب منبوذاً عنها، وفي القريب منتمياً إليها.

ينطلق الشاعر من تصورات مخاتلة، جاعلاً هذه المواربة غائرة في المضمر، ويجاور النص المضمر المضلّل نائيات المعاني الخفية؛ إذ يشي مضمر الأبيات برفض الشاعر الانتماء لجهة أخواله، وهو نسق متشكِّل بفعل لحظة صدامية عاش فيها جدلية الصراع بين ثقافة الفرد وثقافة المجتمع. إنه رفض مبطَّن للتقاليد المجتمعية التي تنظر إلى النسب بوصفه مقياس الوجود.

إن ما ساقه عروة من مقال ليس إلا تأسيساً لهامشية مجتمعية بدأت بصعلكة لم تتثبت أركانها إلا بمركزية، فقد كانت تلك الهامشية التي أسست لها المنظومة القبلية

الاجتماعية إحدى المركزيات بل أقواها لثقافة المركز التي أنشأها عروة بن الورد وأقرانه من الصعاليك.

وتنفصل ذاته عن الآخر في صور-أخرى- تظهر تصدُّعاً وانكساراً في الصلة التي تجمعه بالقبيلة، وللتصَدُّع هذا وجوه متعددة، فقد عُيِّر عروة بأمِّه، فساق حواراً في بيتين يؤكد فيهما مركزيته على الرغم من الهامشية[1]:

أعيَّرْتُمُــــــونِي أنَّ أُمِّــــي تَريعـــــةٌ   وهـلْ ينجـبْنَ في القـومِ غـيرُ الترائـعِ

ومـا طالِـبُ الأوتارِ إلا ابْـنَ حُـرَّةٍ   طويْلُ نِجادِ السّيْف، عاري الأَشاجِعِ

يتضح شعور الخذلان والانكسار النفسي وتصدع الرابطة بين الذات الشاعرة والآخر الذي تمثله واو الجماعة في (أعيرتموني)، غير أن ذاته جابهت الصدع، بتضييقه، وعلو شأن في الفاعلية والحضور علوَّاً يُخْفي رفضاً قوياً للتقاليد المجتمعيَّة البالية. ففي نظرة إلى أطواء الخطاب والضمائر المتعددة فيه تعدد الذوات (الجماعة، نون النسوة، الغائب) نقرأ إضافة إلى ملامح الفحولة، والفخر بالأنا العليا (عاري الأشاجع) نقرأ صراعاً بين ثقافتي الفرد والمجتمع، ورفضاً مبطَّناً ظاهراً للتقاليد المجتمعية الجائرة -أيضاً وللرؤية الُمهَمِّشة واللامتحقق الناتج منها. جسد الشاعر خطَّ تميزه على خصومه، ومركزيتهم ليكون الحرَّ، المعوَّل عليه بالقوة والفروسية في البناء الوجودي، ففرض مركزية متَّشحة بالقوة ، مُبطَّنة بالخيبة والمهانة، وما تصريحه واستثناؤه(وما طالب الأوتار إلا ابن حرة) إلا فتحٌ لباب مركزيته، وإغلاق لمنافذ الهامشية التي يضعه أبناء قبيلته في قلبها، فيبدو لنا كأنه المسؤول عن إدارة فعله وبثِّ الحياة فيه، فقد اتخذ من صفاته(ابن حرة، طويل نجاد السيف..) مايسهم في تحرير وجوده من ربقة الهامشية والوثوب إلى غايته في تضخيم أناه وإعلاء ذاته، وإخماد الصوت الآخر والتَّسيد عليه بثقة مايملك من عمق المنطق وسطوة الحرف.

(١) ديوانه، ص١٠٣. التريعة: المسرعة إلى الشر، والترائع جمعها. الوتر: الثَّأر، الأشاجع: جمع أشجع، أصول الأصابع. ويريد من شَمّر عن ساعديه.

على الرغم من تضمين استفهامه الإنكاري (أعيرتموني؟) والتأكيدي (وهل ينجبن؟) إشارة سريعة إلى المركزية القبلية المفروضة ،الواهية بنظره، والمركزية الذاتية وسموّها في وجه الثقافة القبلية فإننا نقرأ تَعالياً نفسيًّاً؛ تقوده النفس الأمارة بالبحث عن الذات، وإثبات هويتها الإنسانية. وأطواء الخطاب ومافيه من ضمائر (الجماعة، نون النسوة، الغائب) تؤكِّد الفخر بالأنا العليا (عاري الأشاجع)، وتؤكد الصراع بين ثقافتي الذات الفردية والذات الجمعية.

٣-المركزية ما بين القوّة والضعف:

تتمركز الذات الشاعرة - في شعر عروة - في قلب هامشيتها، فيغدو الآخر قياساً لها هامشاً على الرغم من مركزيته؛ إذ يفلسف عروة الصعلكة، ويرسم ملامحَ مركزيته في مواجهته سلطة المركز التدميرية القائمة على تهميشه، منطلقاً من ثقافة الذات التي ترى في دفع الأذى عن الصعاليك وجوداً لها؛ ففي نصه الآتي، الذي يقدم فيه حكمة، يبرز في هامشيته مركزاً؛ فيقول مؤكِّداً في خطابه ذاته المتعالية؛ لتتحول ذات الشاعر من غائبة إلى ذات بارزة، تتفوق — على الرغم من تهميشها- على منطق الاستلاب الوجودي الذي تمارسه القبيلة، (الأقارب)؛ يقول[1]:

إذا المرء لم يبعثْ سواماً ولم يُرَحْ ... عليه، ولمْ تَعْطِفْ عليه أَقارِبُهْ
فَللمَوتُ خيرٌ للفَتى مِنْ حياتِهِ ... فقيراً ومن مولى تَدِبُّ عقارِبُهْ
وَسائِلَةٍ أينَ الرَّحيلُ ؟ وسائِلٍ ... وَمَنْ يَسْأَلِ الصُّعلوكَ أيْنَ مَذاهِبُهْ
مَذاهِبُهُ أَنَّ الفِجاجَ عريضَةٌ ... إذا ضَنَّ عنهُ بالفَعالِ أَقارِبُهْ
فَلا أَتْرُكُ الإخوانَ ما عِشتُ للرَّدى ... كما أَنَّه لا يَتْرُكُ الماءَ شارِبُهْ

إن القراءة الفاحصة لهذا النص تشي بأبعاد الصراع الإنساني المتمركزة في النسق المركزي، (الأقارب رمز الجور المجتمعي) الذي يمثل -في حقيقته- الرقيب الاجتماعي

(١) ديوانه، ص٢. السوام: ما يُرعى من الإبل والماشية. يُراح عليه: ترد إبله إلى المراح. المولى: ابن العم. الفجاج: جمع فج: الطريق بين جبلين.

الساعي إلى ضبط التمرد الفردي على المجموع، والحدّ من مساعي الهامش في بناء عالمه الخاص، وتقويض أناه المتعالية. يبرز الموت -هنا- معادلاً موضوعياً للوجود، وتحرُّراً من شعور الحرمان والعجز، وفقداً للقدرة على تلمُّس خيوط الوجود الملفَّع برداءة العدم[1]. ينقلنا نص عروة إلى أفق دلالي وثقافي أبعد، إلى الأفكار التي استقرت في النَّسَق الفكري، والـمُمَثَّلة بالوجود الـمُوشَّى بافتقاد الحس الإنساني، والوجود البديل ،وهو الموت تارة، وتحدي واقع الحياة المظلم، التماساً لحياة كريمة تارة أخرى.

تعمل صور النص وألفاظه في تآلف لتصوير ثقافة التحدي، والتجاوز التي نتلمّسها في الجرس السِّيني الشديد الوقع على الرغم من خفَّته(وسائلة أين الرحيل، وسائل، ومن يسأل..)، فهو يحيل إلى معاني الضيق والتأزم، مايعني أن ثمة صراعاً تعيشه الذات الشاعرة بين عالمها الداخلي المقهور، وعالمها الخارجي المتفوِّق ظاهرياً. يبدأ الشاعر نصه بالشرط المسبوق بالجزم المكرر ثلاث مرات (لم يبعث، لم يرح، لم تعطف) نافياً إنسانيته، مؤكِّداً استلابه، مشرِّعاً بدائله وحلوله. وتظهر الصورة الحركية الهادئة في الجملة الثقافية،(لا يترك الماء شاربه) مؤكدة سموّ الذات الشاعرة وأهمية وجودها في حياة الآخر كأهمية الماء لشاربه.

يُعَدُّ تجاوز عروة حدود المنظومة المركزية القبلية في تمرده، ومواجهته الرَّحيل برحيل آخر قيمةً سلوكيةً ذاتَ بعدٍ مركزيٍّ لذاتِه. ففي فرضه سلطَته على ذاته أولاً، وعلى المفاهيم القبليَّة، ثانياً، فعل وجودي(فلا أترك الإخوان ما عشت للردى، كما أنه لا يترك الماءَ شاربُه)، يصنع من ذاته مركزاً مسؤولاً عن بث الحياة في القبيلة، كالماء المحيي في فضاء يحرّر فيه ذاته المهمَّشة الواثبة نحو الغاية الكامنة في المركزية الذاتية.

رأى عروة في تجربة الانفصال والتشرد والتباعد بينه وبين الأشحاء الذين ضنُّوا عليه بالمال، مبتغًى، مكاناً بديلاً. إنه يؤمن بسعة الأرض ورزقها، فهي الأصل البديل عن ذويه؛ فمنطق المركز احتقار الهامش، ومنطق الهامش تجاوز المركز.

الصحراء علامة سيميائية على الحرية المبتغاة، واتساعها اتساع قضيَّته، واختياره الفيافي والبيادي هو رؤية من رؤاه المتعددة التي يلتمس بفعلها الوجود.

---

(١) ينظر: دراسات في الشعر الجاهلي برؤيا جديدة، ص٣١.

ووصفه (الفجاج) محتوى تعويضي، ومخلِّص متفرِّد مجهول في خيال الشاعر، وبديل عن عالمه المرير، صورة تقابل القوم النابذين وتدحض فعالهم، ووقفة لغوية ذات بعد دلالي على لفظة (الفجاج) تقودنا إلى ماهو أوسع من براح المكان وامتداده. فالفعل (فَجَّ) يحمل معاني الوعورة والانفصال والقطيعة، وفي لسان العرب الفج: هو الطريق الواسع بين جبلين[1]، وقيل: إنه أوسع من الشعب. وكذلك هو المضروب البعيد، فهو لفظ حمَّال لمعناه الذي ينضوي تحت لواء الحرية والانعتاق من نير المنظومة القبلية.

يُعَدُّ رفض عروة الواقع المُذِل قراراً مركزيّاً، وإيمانه بالموت خلاصاً بديلاً مركزية – أيضاً– في وجه مركزية مفروضة، ما انفك عروة يسعى إلى الانعتاق منه؛ ليغدو تمرده مركزية لا هامشية.

يضمر النسق الظاهر ما يتضاد معه ،وتتبدى الدهشة في المفارقة الحية بين التوقع والقصد، وبين الحالة الجلية والحالة الخفية حين يبدو متعالياً؛ إذ تظهر حركة التضاد في تناقض الطرفين(الظالم والمظلوم، الفقير والغني)، فكل فعل رد فعل مساو له في المقدار، ومعاكس له في الاتجاه، فالتعالي هنا في طلب الموت على الذل رد فعل على التعالي على الحقوق.

إن بروز النسق الفحولي في هذا المقطع يشي بأن الشاعر لا يستطيع أن يتخلَّى عن أناه، أو يتحرر منها، مادام طامحاً أن يجعل من نفسه معلِّماً يرسم الطريق لجماعته كي يسيروا عليه، فنحن نقرأ الألم النفسي في جرس حروفه، ونقرأ الاستلاب الوجودي، والرفض المبطَّن لخروجه في الفجاج ،نقرأ احتجاج النفس واحتجابها عما استغلق عنها واستُلِبَ منها.

٤–بين الأنا الشاعرة، والذات والآخر:

تُغايِرُ الذاتُ الأنا على الرغم من التقائهما في المعنى والمبنى ،فثمة فرق جوهري بينهما. الأنا: تعني الجانب الواعي من الإنسان، وصلة الوصل بين ذات الفرد(الشاعر) وعالمه الخارجي، فالأنا (سابقة على الذات، تنشأ عند الإنسان بعد مرحلة الطفولة غير

(١) اللسان: فجج.

المدركة، وعندما يصل إلى مراحل التفكير بمتطلبات مجتمعه يتحول من مرحلة الأنا إلى مرحلة الذات[١]"، وبعد انفتاحها على الآخر في علاقة تشمل جوانب الحياة بمختلف ميادينها، تدرك الأنا هويتها بوصفها ذاتاً، فهي" مركز الأفكار والأعمال التي تؤقلم الإنسان مع محيطه، وتحقق رغباته، وتحلُّ النزاعات المتولدة عن تعارضها[٢]"، وفي علم النفس التحليلي عُرِّفت الأنا "بالشعور بالوجود الذاتي المستمر والمتطور بالاتصال مع العالم الخارجي[٣]"، وأول خصائص الأنا الوعي[٤]، فهي ذات نزوع منطقي واع،" متصلة بعالم الواقع اتصالاً مباشراً، وهي حلقة الاتصال بين النزعات الغريزية ومثيرات العالم الخارجي، ولها نزوع أخلاقي يحافظ على القيم ويرعى التقاليد "[٥]فالأنا هي الذات الواعية المدركة لتصرفات الإنسان بوصفه جسداً أو فرداً في مجتمع يتفاعل مع المحيط من حوله وفق متطلبات إنسانية الوجود الذي هم جميعا فيه. وتعد أنا الإنسان تشكيلاً واعياً وفاعلاً للمعرفة ؛لأنها مركز الشعور والإدراك الحسي الخارجي والداخلي، والعمليات العقلية، وهي المشرف على الجهاز الحركي الإرادي، والمتكفل بالدفاع عن الشخصية والعامل على توافقها مع البيئة والآخرين[٦]؛ ذلك أن فعل المعرفة الذي تنتجه يوجه وعي الإنسان؛ لأن الأنا اختيار واع، وتوجيه مسؤول لمتطلبات الفرد الإنساني، لكن لابد من سبق للوعي في النفس الإنسانية حتى تتشكَّل الأنا الأنتربولوجية؛ إذ إن الوعي أساس المعرفة التي هي ذات وهوية، فالذات تنشأ من تأمل أنا أخرى واعية داخلها، تصوغ ملامحها وتبحث في أسسها لتصوغ منها ذاتاً لها خصائص ومبادئ معيَّنة في إنشاء العلاقة مع الآخر. أما الذات الإنسانية فهي الأنا الحاضرة ،المدركة حقائق الحياة، المتفاعلة مع الأنا الخارجي، وذات الشاعر ماهيته وحقيقته المتمردة أو المتقبلة واقعها،

(١) أسرار الشخصية وبناء الذات،ص٣٠.
(٢)المعجم الأدبي، ص١٣٦.
(٣) المرجع السابق، ص٣٦
(٤) معجم الأنا، ص٧٥، وما قاله يونغ حقّاً، ص٥٥.
(٥) شعرية الهوية،ص٢٨٤-٢٨٥.
(٦) ينظر الأنا والآخر،ص٢٨٤.

وتختلف عن الذات الشاعرة التي تتحول عنها، وتمثل الشاعر في فضاءات نصه، فهي الحاضرة في التجربة الشعرية والفاعلة فيها، عاشت التصدع الوجودي وتعالت على واقعيتها في نسق تطوّري منفتح على ذات أخرى، ذات رؤياوية، تستشرف مُؤَمَّلها في حلمها النصي، أو واقعها الوجودي.

يتبلور فهم الذات من إحساس الفرد بخصوصيته وتفرده وكينونته في وحدة الزمن التي تعيشها الذات منفعلة بما يحيطها، وفاعلة فيه، مع وعيها وإحساسها وانفعالها بذاتيتها الخاصة، وحدودها الفاصلة بينها وبين غيرها من الذوات، فثمة حدود تحسُّها كل ذات في مواجهة الأخرى، وفي مواجهة نفسها[١]، أمّا الآخر فهو أحد الشيئين، والآخر بمعنى غير[٢]، وكل شخص هو آخر بالنسبة لأي شخص على وجه الأرض[٣]، وكل شيء في الوجود له ضد، غير أن بؤرة التضاد وفاعليته يجتمعان حين يلتقي الضدان على خط واحد فيتركان خلفهما ظلال المعاني؛ لِيُظهِرَ أحد الضدين ثيمة الآخر ومحاسنه، وكل أبعاده المعنوية والجمالية التي كانت متماهية خلف اصطراع المتضادات[٤]، ولما امتلأت الحياة بالمتناقضات امتلأت بالأضداد، بل إن العلاقة بينهما طردية تبادلية مستمرة، وكثيراً ما يُحمل معنى أحد الضدين على الآخر في جو من المفارقة الشعرية، فالضد يعطي معنى نقيضه أحياناً، والذات قد تحمل ملامح الآخر والعكس صحيح. وإن نظرة متمعِّنة إلى الأنا والذات والآخر في نصوص عروة بن الورد تقودنا إلى تلمس الصراع بين إحساس الأنا الشاعرة بالدونية، والذات بالهامشية ،والآخر بالمركزية والعكس؛ فمن نصوص عروة المُضمَّخة بالمركزية ،المُوارية الهامشية، التي نقع فيها على نزعة الذات المتفوقة على ذاتها، نقرأ في قصيدته "قبل أن أدبَّ على العصا قوله[٥]":

(١) ينظر: علم النفس والتحليل النفسي، ص٢٦٧.
(٢) لسان العرب: آخر.
(٣) ينظر: سرد الآخر: الأنا والآخر عبر اللغة السردية، ص١٠.
(٤) ينظر: الثنائيات المتضادة في شعر الجاهلية وصدر الإسلام، ص ١١٣.
(٥) ديوانه، ص١١٤-١١٧. أقيموا؛ أي: وجّهوا في الغزو وانصبوا له. الهزل: الجوع. منبت الأثل: نخل يثرب ،أي: أغير على أهل يثرب. مثلوج الفؤاد: من الهمّ، ليس له حرارة ولا قوة. لا أمِرُّ ولا أُحلي؛ أي: لا

أَقيمـوا بَـني لُبْـنى صُـدورَ رِكـابِكُم   فَكُـلُّ مَنايا الـنَّفْسِ خَيْـرٌ مِنَ الهَـزْلِ
فـإِنَّكُمْ لَـنْ تَبْلُغـوا كُـلَّ هِمَّـتي   ولا أَرَبي، حـتَّى تـروا مَنبـتَ الأَثْـلِ
فَلـو كُنـتَ مثلـوجَ الفُـؤادِ إِذا بَـدَت   بِـلادُ الأَعـادي لاأُمِـرُّ ولاأُحلـي
لعـلَّ انْطِلاقـي في الـبِلادِ وَبُغيـتي   وَشَـدِّ حيـازيمَ الـمَطِيَّةِ بالرَّحْـلِ
سَـيَدْفَعُني يومـاً إلى رَبِّ هَجْمَـةٍ   أُدافِـعُ عنهـا بالعقـوقِ وبالبُخْـلِ
قَليـلٌ تَواليهـا وطالِـبُ وِتْرِهـا   إذا صُـحْتُ فيها بالفَوارِسِ والرَّجْلِ
إذا مـا هَبَطْنـا مَـنْهَلاً في مَخوفَـةٍ   بَعَثْنـا رَبيئـاً في الـمَرابِئِ كالجِـذْلِ
يُقَلِّـبُ في الأرضِ الفضـاءِ بِطَرْفِـهِ   وَهُـنَّ مُناخـاتٌ، وَمِرْجَلُنـا يَغلـي

تبرز المركزية في قلب الهامشية، وتخبو مُغَلِّبة الهامشية عليها في خطابه هذا، حاثّاً بني قومه على السعي تحقيقاً لمبدأ إيجاد الذات في عالم التيه والضياع.

/أقيموا بني لُبْنَى/ هي دعوة الشاعر المهمَّش بني قومه للانعتاق من لبوس الانتماء الكاذب، ومن دائرة القبيلة الضيقة إلى رحاب الذات الحرَّة الموجودة بعيداً عن الهزال والذُّل.

في النداء الظاهر الباطن، وفي الأمر منه "أقيموا" نسمع صرخة روح أعيتها الغربة، فسلكت سبيل التمرد الفردي نهجاً سلوكياً علَت به الذَّات الشَّاعرة إلى مرتبة الوجود. وجاء التمرد تمركزاً بفعل الأمر بالقيامة، أولاً، /أقيموا، لن تبلغوا/ وهو قوة كلامية تؤكد تحديه النظام الوضعي القائم، وتجاوز قيمه ومرجعياته، وقوة فعلية جسدية تتمثل في سعيه إلى قهر الخوف بالمغامرة وعشق الموت.

خير عنده ولا شر، ولا نفع، ولا ضرر. الحيازيم: جمع حيزوزم، وهو ما اكتنف الحلقوم من جانب الصدر. هجمة: إبل يبلغ عددها من ٥٠ – ٦٠. قليل تواليها؛ أي: قليل من يتلوها لينجيها؛ لأنّنا نطردها، ونسبق الناس بها. بعثنا ربيئا: نراه في مربئه منتصبا؛ أي :كأنه أصل شجرة، لا يبرح موضعه. المرقب: مكان المترقب والحراسة. الربيئة: الطليعة.

تتأسس جدلية الصراع في هذا النص عبر نسقين ضديَّين يجسدان موضوعة الرفض من خلال الموقف والفعل، ففعل الأمر الذي بدأ به الشاعر نصَّه يشكِّل مفتاحاً أولياً يستفتح به مضمرات النسق الكلي؛ ليقرَّ غير معلِن بهامشية وتغريب مفروضين رغم محاولات الانعتاق منهما؛ إذ ليس إقراره بعد إنشائه الطلبي سوى حكمة استخلصها الشاعر بعد شقاء، فنداؤه محذوف الأداة ليس إلا صوتَ النفس المغَّربة في هامشيتها وتغريبها، تستجمع واو الجماعة في (أقيموا) والياء في (بني) أضاميم القهر والعناء الذي تختزنه، لتخرج مع الواو الصائتة والياء أنَّاته في أبلغ حرقتها ،وأعمق صرختها. لكن التفاضل بين التغريب والذُّل يرَجِّح الأول على الثاني (كلُّ منايا النَّفس خير من الهزل)، في حكمة قارَّة رادعة لسيرورة النفس المعَنَّاة؛ إذ تفتح هذه الجملة الخبرية الباب واسعاً على واقع آخر مغاير، يبقى العذاب في إثره رحمة إذا ماقوبل بالذل، فنقرأ في هاء (الهزل) آهات خرج بعض وكَمَن الآخر منها، ليأتي فعله وانطلاقه وبلوغه الهمم، واندفاعه إلى الهجوم، وفروسيته المعهودة في الكرم ردَّاً مُكَثَّفاً يختصر بقاءه وخلوده(مرجلنا يغلي)، يغدو الكرم نسقاً تعلو به الذات فتبلغ مجد الوجود الذي دفعه إليه عدم قار.

أضمرت الجمل الشعرية ثقافةَ الانتماء لذات أرهقها المجتمع الإنساني بظلمه وأذاه وغدره، ومضت تؤسِّس لانتماء جديد، وهوية جديدة في عالم الحرية، يقوده إلى ذلك جدليَّة صِراع قائمة بين نسقَي الأنا والهم، أوبين الهامِش والمركز، تتأسس هذه الجدلية من موضوعة الرفض القائمة على الحركة والفعل ورد الفعل؛، فالمركز –المنظومة القبلية – تدحض الهامش – عروة بن الورد وقومه–، والهامش يدحض الاستسلام له (أقيموا بني أمي..)، غير أن النتيجة تظهر فيما تجنيه الذات الشاعرة من وجود أو إحساس من شأنه إعلاء الذات. وفي نظرة إلى مضمرات الصورة المركبة التي تُعَبِّر بوعي أو بغير وعي عن مقصد الشاعر (لعلَّ انْطِلاقي في البِلادِ وَبُغيتي سَيَدْفَعُني يوماً إلى رَبِّ هَجْمَةٍ) التي وظَّفها الشاعر لتجسيد فكرة الخلاص النابعة من إيمان الذات الفاعلة بأناها وقوتها، نقرأ تحدياً للمنظومة القبلية، وبنية العلاقات الاجتماعية والاقتصادية السائدة، في(قيامة) يرسِّخ من خلالها نهجاً وجودياً ويخلق عالَماً جديداً تنتفي فيه نظرية التهميش، ويحقق فيه المهمَّشون مركزيتهم.

إن ما ساقه النص في ظاهره نسق يغاير مضمره، فإنشائه الطلبي(أقيموا صدور ركابكم) يخفي في أطوائه عجزاً وضعفاً، وقد يضمر سعياً إلى تعويض النقص وعدم الانتماء بالنهوض للرحيل، فهو يريد لقومه أن يشدوا الرحال، لا لرحيلهم بل لرحيله هو، في محاولة من الشاعر لترسيم ملامح فحولته ومركزيته التي يوسعها السعي إلى الانعتاق.

إن التمركز في قلب الهامشية نسق مضمر يبتغيه الشاعر؛ معبّراً عن كل ما يختبئ تحته مما لا يستطيع الشاعر أن يبوح به علانية، وهذه الرؤيا بؤرة دلالية شعرية تفعل فعلها في المتلقِّي الذي قد لا يحتاج مزيداً من القراءة والتأمل للعثور على المعنى والإمساك به، ومع شعوره بالانتصار عليهم إلا أن مرارة الرحيل واضحة، فعروة ذات غارقة في الاغتراب.

٥-خرق النسق المركزي والتمرد على الاغتراب -القبيلة في الأفراد:

ولَّد التفكُّك البنيوي الاجتماعي الذي عاناه أفراد الهامش من اغتراب سيكولوجي وعبثية، حالةَ اضطراب وقلق لهم في ظلِّ انفصال واضح بين الأهداف الاجتماعية المعلَنة والوسائل الصحيحة لتحقيق هذه الأهداف، الأمر الذي قاد إلى تمرُّد الهامش واختراقه نظام المركز، مخلخِلاً المعايير التي يقوم عليها، ويمثِّل ردّ عروة بن الورد على قيس بن زهير الذي عيَّره بهزاله تمرداً على الاغتراب، وتمركزاً انتمائياً في قوله(١):

إِنِّي امْرُؤٌ عَافِي إِنائي شِرْكَةٌ وَأَنْتَ امْرُؤٌ عافي إنائِكَ واحِدُ

أَتَهْزَأُ مِنِّيْ أنْ سَمِنْتَ وَأنْ تَرى بِوَجْهِيْ شُحوبَ الحَقِّ، والحَقُّ جاهِدُ

أُقَسِّمُ جِسْمِي في جُسومٍ كَثيرةٍ وَأَحسو قَراحَ الماءِ والماءُ بارِدُ

يتكون النص في جوهره من مجموعة بنى نسقية ذات إشارات دالة وعلائق واضحة، وتشكل البنى النسقية الصغرى /إقناع الآخر بجمال الذات في قبحها/ حيزاً فكرياً جمالياً ثقافياً في مقابل البنية النسقية الكبرى /إثبات الوجود، والجهد في تحقيق مبدأ العدالة

(١) ديوانه، ص٥١. غزّة أحساء وبدبد: مكانان. ألآفاً: من الأُلفة. المرفد: القدح العظيم.

الاجتماعية والمساواة /؛ ففي سعي الذات إلى خرق منظومة الاغتراب تأكيد غائيَّتها المتمثِّلة بالوجود في الحياة.

يضعنا النص أمام ثيمة الضد بين الهامش /الذات الشاعرة/ الذي يسعى إلى تحقيق مركزيته بإحقاقه العدالة الاجتماعية، وبين المركز(الآخر –القبيلة) الذي يرى الوجود في ثقافة الأنا، وإلغاء الآخر. والفكرة المقدَّمة – هنا – تعكس موقفاً يتبناه الشاعر تجاه الآخر الإيجابي، وهو موقف يتضاد مع الآخر السلبي، الآخر الذي ينظر إلى عروة نظرة دونية ازدرائية، بنزعة فوقية طبقية وعرقية، متأصلة في الثقافة الجاهلية، مسهمة تاريخياً في خلق ثنائية المركز والهامش.

يُقدم عروة مسوّغات سلوكه، مبرهناً اعتياده إناء الشراكة، واعتياد الخصم إناء الفرادة في تصوير استعاري يعتمد قوة الحجَّة المتمثِّلة في شحوب الوجه وهزال الجسم بفعل الحق المجهِد؛ إذ تؤدي هذه الحجج نتيجة ضمنية يفصح عنها النص، هي عطاء عروة، وبخل الآخر، من هنا كان العبور بين الانطلاق (العطاء) والوصول(الهزال).

يرمز هذا النسق إلى الصراع بين جدليتي(الأنا/الآخر)، وما تفرزه من جدلية (ثقافة الفعل/ ثقافة الاستسلام)؛ إذ ترتبط الأولى (ثقافة الفعل) بمفهوم القيمة التي تقترن بالبحث عن الوجود، وهذه القيمة ذات وظيفة تعويضية عن الفراغ الوجودي المعيش، فهو يجعل من نفسه ذاتاً إنسانية متصالحة تتَّسم بالكرم، والكرم فلسفة تعني خلق الحياة من العدم، وفعل الكرم عنصر فاعل في مواجهة الفناء وقهراً الزمن.

ومن هنا رسخت مدلولات الفعل عند عروة، ففعل العطاء يضحي حياة للذكر من جهة وتخليداً للإنسان من جهة أخرى.

يتوزع السياق الثقافي للأبيات بين ثنائية الذات المتضخمة بأناها، وبفعالها التي ترى الحياة تملكاً وتفرداً، وتتمثل في قيس بن زهير، الذات المتضخمة باغترابها، الفخورة بأنوميتها، والأنا المفعمة بانتمائها إلى الذات والمجموع (ويمثلها عروة)،فبين الطرفين المتضادين، الساخر، والـمُسخَر منه، الفاخر، والمفتخِر بنفسه يتبدى صراع الأضداد بين، (الأنا والآخر (إني /أنت) الكرم/البخل(عافي إنائي /عافي إنائك) الكل /الواحد

(شركة/واحد) السمنة والصحة، /الفقر والضعف، (سمنت/شحوب)، التقسيم/التفرد، جسوم كثيرة/جسم واحد، الحق/الباطل). وتشكل كل ثنائية منها جدلية؛ مثل جدلية (الذات الشاعرة /الذات الساخرة)، (الذات الشاعرة / الذات المحتاجة)، (الذات الشاعرة /الآخر). إنها صور متنافرة، يمثل كل طرف منها حافزاً للآخر وداعماً على الاستمرارية والتحدي، فالذات الشاعرة ترى في الفقير جسر عبور إلى عالم الوجود ،من خلال عطائه، ومن ثم ذكره الحسن، وترى في الغني طرفاً معارضاً ساخراً ساكناً، والرد عليه يكون فعلاً يسطِّر أثراً يُبقي الذات خالدة الذكر. ويأتي توظيف الشاعر لهذه الصور عميقاً على المستوى الدلالي فهو يبرز قدرة الذات على تحدي الاستلاب الوجودي من خلال العطاء.

تشكِّل موضوعة العطاء بنية محورية أساسية في الأبيات، والفعل الإنساني (الجود) يعد ركيزة أساسية في تشكيل عالم الوجود؛ إذ تسعى الأنا المعتدة بنفسها إلى بناء عالمها الخاص في سمو الذات.

يخلق عروة ثقافة التضامن والتكافل والتفكير بالآخرين من خلال خلق أنموذج الثائر/ المتمرد، الذي يتخطَّى همومه الفردية، وينصهر بالقيم الإنسانية، والمُثل الأخلاقية في الذات الجماعية.؛ فهو لا يؤمن بالفوارق الطبقية، ولطالما سعى إلى إلغائها، تحقيقاً لمبدأ التشاركية وتعميقا لمبادئ التضحية والإيثار.

يكتسب النسق الثقافي في خطاب عروة أبعاده الدلالية؛ نظراً لوقوعه تحت هيمنة الفعل النسقي المضمر من حيث إعلاؤه الذات إعلاء يؤكد بشاعة العلاقة بين المركز والهامش.

تحقيقاً لمبدأ الوجود المتمثل بالانتماء انطلق عروة من مفهوم أخلاقي يدحض عبره أنوميته، أو عوَزه ويحلُّ غيريَّته بثقافة العدالة والمساواة والتكافؤ بين الفقراء ،التي كانت إرهاصاً لمبدأ التكافل الاجتماعي المؤسس لمبدأ التشاركية في المجتمعات العربية. ففي إطار تأسيس ثقافة الانتماء إلى النحن يتحول الضمير الفردي إلى ضمير جمعي، فصوت الأنا الخافت يتماهى وصوت الجماعة العالي، ليبدو النص أصواتاً تصدح لبناء نمط جماعي مرغوب.

يتخطى عروة ذاته المفردة إلى الآخرين،" وكأنه ينتقل بذلك من الفردية إلى التضامن، وليرتفع عنده هذا التضامن الذي جعل منه شخصية تكاد تكون عامة، إلى مستوى الواجب الأخلاقي[١]" ولاشك في أن ثمة صوراً شعرية كانت تعمل على إيصال فكرة اللانتماء الذي يحايثه الشاعر اختياراً لبنائه الثقافي من أجل الانتماء المزمع المرغوب. بازَّاً حالة الاغتراب، باحثاً عن عوالم بديلة، متخطِّياً سياج الثقافة المركزية.

٦-مركزية العاذلة:

تحضر في مشهد العاذلة ،بوصفها نسقاً ثقافياً معارضاً للذَّات، داحضاً فعلها ،أولاً، ورمزاً لاستبداد القيم القبلية المتعسفة الساعية إلى جبِّ أفعال التخطي ،ثانياً. "العاذلة معادل نسقي لثقافة المجتمع الجاهلي في تعامله مع الخروج اللاواعي عل العرف والعادة[٢]". يتكثف حضورها في مشاهد الحجاج التي تُضمر في نفيها إثباتاً، وفي إثباتها نَفْيَاً. وتبرز صورتها مؤكدة ثقافة التباين والاختلاف في ألفاظ تحتفي بالوجود وعدمه، وبالحضور وغيابه في آنٍ معاً، وذلك في قصيدة (رجال وأشباه رجال)[٣]:

أَقِلِّي عليَّ اللومَ يابنةَ منذرٍ ... وَنامي، وإن لم تشتهي النَّومَ فاسْهَري

ذريني وَنفسي ،أمَّ حسَّانَ إنَّني ... بِها، قَبْلَ ألّا أملكَ البيعَ مشتري

أَحاديثَ تبقى، والفتى غيرُ خالِدٍ ... إذا هُوَ أمسى هامةً فوقَ صيِّرِ

تُجاوِبُ أَحجارَ الكِناسِ، وتشتكي ... إلى كُلِّ معروفٍ رأتْهُ ومنْكَرِ

ذَريْني أُطَوِّفْ في البِلادِ لَعَلَّني ... أُخَلِّيْكِ أَوْ أُغْنيكِ عنْ سوءِ محضري

فَإِنْ فازَ سَهمٌ للمَنيَّةِ لَمْ أَكُنْ ... جَزوعاً، وهل عن ذاك من متأخَّرِ

وإن فازَ سهمي كَفَّكُم عن مقاعد ... لكم خَلفَ أدْبار البيوتِ ومَنْظَرِ

---

(١) التمرد والغربة في الشعر الجاهلي، ص٧٥.

(٢) جماليات التحليل الثقافي،ص٥٧.

(٣) ديوانه، ص٦٦-٦٧. هامة: روح. صير: حجارة. كناس: موضع.

ثمة نسقان تشي بهما لغة النص، يؤكدان حقيقة الصراع الإنساني؛ الأول منها تمثله العاذلة التي هي صوت المجتمع الجاهلي القامع للسلوكيات الفردية، والثانية الذات الشاعرة الناهضة من بؤر الاستلاب الوجودي بفعل الفعل، ومقاومة الواقع المفروض.

يبدأ النص بفعل أمر مثقل بمضمراته، (أقللي) يتناسب في قوة جهره مع قوة انفعالاته، درجة نكاد نتلمَّس في النَّبر الواقع على حرف اللّام إصراراً يشي بمركزية العاذلة، رمز المجتمع الرقيب الكابح لصوت التمرد. التي مثَّلتها كل من (أم حسان، ابنة منذر).

تختصر أفعال الأمر والطلب الممزوج برجاء وحذر هيئة الذات الشاعرة، وهي تجدُّ المضي إيغالاًفي تحقيق مركزية تلغي الهامشية /أقلّي عليّ اللوم، ذريني ونفسي، ذريني أطوف في البلاد/، وتسعى جاهدة أن ترسم ملامح وجودها، بعيداً عن ثقافة الذُّل والهوان، والموت الوجودي.

لم يكن عبثاً تخيُّره اسمي العلم –الطرف المحاجج- / ابنة منذر، أم حسان/ المحمَّلين بدلالات النسق وأبعاده، وبدلالة الكثرة في إكثار العاذلة من اللوم، صوتان مدويان يعملان على إيقاف النزوع المخالف لسيرورة المجتمع فمدلولهما يؤكد ملاءمتهما المعنى والسياق؛ فـ/منذر/ إشارة إلى نذير شؤم يحيط بالذات الشاعرة ، يجلل وجودها ،أويسعى إلى ثنيها عن أداء المهمة خوفاً ووجلاً، ووضعها في دياجير المنظومة البائدة، وفي اسم /أم حسَّان/ إضمار لاستشراف الحسن الوجودي المُبتغى، والفعل الذي يحسِّن ما قبَّحه الآخرون، وليس عبثاً أن ساق الأمومة مقترنة بالحسن في استحضار لمشهد التواصل الإنساني المفقود، ولعنصري المحبة والتواد اللذين يختزنهما فعل الأمومة.

فالقلة التي ينتمي إليها صوت الشاعر (القائمة على القانون الأخلاقي الصارم بمعاني: النقاء والطهارة وحب الموت والقول والفعل) تتحول إلى كثرة في الفاعلية والسلوك انطلاقا من مقارنتها بالآخر/القبيلة الكبرى التي يمثلها الصوت الأنثوي.

تُفسِّر كثرة استخدام الشاعر ياء المتكلم وإن الشرطية والتوكيدية محاولته الحثيثة لصنع هالة ذاتية من القداسة، مقابل هالة القبيلة وقداسة بنيتها التنظيمية التي صنعتها دستوراً لا يُعلى عليه؛ وجاءت مبالغة عروة لا تمجيداً ذاتياً بقدر ماهي محاولة لإلغاء المركز الذي سعى إلى إلغائه وأقرانه طويلاً.

ففي توقفنا على أنا الشاعر العليا الحاضرة في ضمير المتكلم نقرأ تفوقاً على (الآخر)، من خلال كثافة الحضور؛ فهو يدعو إلى الكرم والعطاء في رؤيا اجتماعية تعد إرهاصاً للتكافل الاجتماعي.

ثَمَّة ثقافةٌ تتضادُّ مع ثقافةِ الوعْي الجَمْعي الاستسلامي، هي ثقافة الانطلاق والسعي التماساً لخلود الذكر من جهة" أحاديث تبقى والفتى غير خالد"، وتحقيقاً لمبدأ الفروسية المنشود، وهنا يغدو فعلُ الكرمِ خلوداً في مواجهةِ الفناء، وفوزاً من قهر الزمن، ويغدو الطواف مرحلة فعلية سامية للخروج من دائرة السلب للإيجاب. ففيه خلاص من /سوء المحضر السالب في الحياة، في مجازفة وفوز بالموت الـمُخَلِّد. يقترن الفعل الإنساني في ثقافة عروة بمفهوم القيمة ،الذي يرتبط بالبحث عن المجد والسمو، وعندما يصطنع الصعلوك هذه القيمة فإنه يحاول جاهدا أن يجعلها ذات وظيفة استبدالية لثبات النسق الاجتماعي، "ومن هنا فقد تشذرت مدلولات الفعل عند عروة، فالفعل عنده يضحي حياة للذكر من جهة (أحاديث تبقى والفتى غير خالد)، وتخليداً للإنسان بعد موته من جهة أخرى؛ لذا فإن فعل أطوف يغدو عنصراً فاعلاً في مواجهة الفناء وقهر الزمن، كما يغدو فعل الطواف مرحلة فعلية سامية للخروج من دائرة السلب إلى الإيجاب(١)".

لقد بين مضمر النص قصدية الشاعر الواعية في اختراق النسق وهدمه/العاذلة– المجتمع لبناء نسقه الخاص عن طريق إسكات اللوم المتعالي بالأمر والفعل المتعاليين (أقلّي، ذريني، ذريني)، فلكي يكتمل البناء النسقي لديه يقدم حقائق واقعية تظهر إرادته العليا وفعله.

---

(١) جماليات التحليل الثقافي،ص٥٨.

إن تضاد الصوتين صوت الأنثى وصوت الشاعر هو في حقيقته إيماءة واضحة إلى حالة الصراع بين القوة /القبيلة والضعف/الصعاليك، وقد كشف التضاد نوعَي النظام اللذين عرفهما الإنسان الجاهلي، الأول منهما؛ يعتمد الكثرة أداة لإظهار سلطته وقوته، والثاني فئة قليلة مهمَّشة، تبدو تابعة لسلطة الأول. والذات الشاعرة التي تنتمي إلى الفئة القليلة تمكنت من ربط النظام الاجتماعي بالجوانب الإنسانية، في حين جرد الصوت الأنثوي أو السلطوي المجتمع من هذه الخصوصيات الإنسانية.

ففي ضوء الحقيقة الثقافية نقع على مجموعة من الدلالات التي تشي بها الجمل الشعرية الحجاجية داخل النص؛ وأهمُّها العالم الذاتي للذَّات الشاعرة في مقابل عالم الآخرين؛ فهي تجعل من ذاتها هامشاً مركزياً (بفعل المنظومة القبلية الجائرة) هامِشاً يتضاد مع المركزية القبلية التي تجسِّدها صورة العاذلة.

يعلو صوت الذات الشاعرة، مخمداً صوت الآخر بقوة الفعل الحركي والإرادة /فإن فاز، وإن فاز/ فالفوز مركزية ،الذات ضد الآخر، والذات في تسيُّدها على الآخر بثقة ما تملك من عمق الرؤية والرؤيا.

يتنامى الخطاب الحجاجي عبر أفعال الكلام التي بنى عروة عليها مقدماته الحجاجية /دعيني، ذريني، أقلّي/ مُؤسِّساً بذلك لغلبة المُحاجِج وتأصيل حججه. وللمشتقات التي تُعَدُّ أساليب حجاجية نافذة، مثل: اسم الفاعل/مشتري/، واسم المفعول/منكَر، متأَخَّرِ/ أثرها في إقناع المتلقي بصورته، ومنها -أيضاً - الأمر والشرط اللذان يعزّزان بنية الحجاج القائمة على الإنشاء التقريري.

تشكِّل الفكرة حضوراً متعالياً في اللغة؛ وهو ما يوجب إمعان النظر فيما تنثني عليه من تأملات متزاحمة، قبل أن تتجلى في الخطاب، ما يعني أنّ بداءة الفكرة هي عبارة عن مرآة مصقولة لمكامن المخيل؛ وأنّ اللغة تولد من حاضنة التفكير. وحده الخطاب يحظى بالتصور من حيث الدلالة والإبانة بالمتعين، ويظفر بحضور المتعالي في اللغة النسقية، في حين يجني الخطاب المضمر جوهر الفكرة باتحادها مع الذات المبدعة من غير مرجعية نسقية، لكونها تتصارع مع المفاضلة في انتقاء أي من هذه الأفكار أولَى

بالحدس الخالص، بما ينبغي أن يكون عليه الخطاب الواصف، المستمدَ من الخطاب المضمر الذي ينقل الفكرة، بوصفها حجاب نواة قاعدية، قابلة للتحول إلى إنتاج معانٍ قائمة على أسس نسقية معينة؛ إذ كل ما ينبني على ثوابت أساسية تسهم في تطوُّره لبنات الأفكار بحسب الترتيب النسقي المقتفى. وفي تقديرنا أنَّ الخطاب المضمر ينشئ خطاباً لذاته قبل أن ينجلي في المتعين، بمنأىً عن الدال اللغوي، وهو بذلك يكون معية الخطاب الواصف، الذي يقترن باللغة الواصفة في جميع مكوناتها. ويعدَ الخطاب المضمر خطاباً مجرداً من الدال القرائني(١).

وعليه يمكننا النظر في خطاب العاذلة عروة بالتّوازي مع تكاثر مفعول المنظومةِ الاجتماعية المنغلقة في وجه الانفتاح على الحرّيّة، إذ تحضر العاذلة في نصَّين متتاليين يقدمان الذات الشاعرة الكامنة في جوانيتها السَاعية انطلاقاً إلى ثقافة الوجود في مركزيتها في نصَّين يشابهان سابقهما في الرؤية والرؤيا، ويختصران رفضَ عروة انتماءَه إلى منظومة القبيلة التي تفتقد مقوِّمات الكرامة والإنسانية. يقول في أبيات له، وُسِمَت بأبيات التغريب؛ حتى قيل: إن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب طلب من مربي أولاده ألا يرويهم إياها لأنها تدعوهم إلى الاغتراب عن أوطانهم(٢). يقول عروة(٣):

دعيني للغنى أسعى فإني ... رأيتُ النَّاسَ شَرُّهُمُ الفقيرُ

وَأَبْعَدُهُمْ وأهوَنُهُم عليهِم ... وإنْ أَمْسى لهُ حَسَبٌ وخِيرُ

وَيُقْصيهِ النَّدِيُّ وَتَزْدَريه ... حَليلَتُهُ وَيَنْهَرُهُ الصَّغيرُ

وَيُلَقَّى ذو الغِنى ولهُ جلالٌ ... يَكادُ فُؤاد صاحِبِهِ يطيرُ

قليلٌ ذَنْبُهُ وَالذَّنْبُ جَمٌّ ... ولكِنْ للغِنى رَبٌّ غفورُ

(١) اقتراء المضمر في النص الأدبي، ص١٦٦.

(٢) ينظر: الإسلام والأوضاع الاقتصادية، ص١٧.

(٣) ديوانه، ص٩١.

ويقول[١]:

دَعيــني أطــوِّفُ في الــبلادِ لعَلَّــني أفيــد غــنًى لــذي الحــقِّ محمَــلُ

ألــيسَ عظيمــاً أن تلــمَّ ملمَّـــةٌ ولــيس علينــا في الحقــوق معــوِّل

فــإن نحــنُ لم نملــك دفاعــاً بحــادثٍ تلــمّ بـــه الأيام فـــالموت أجمــلُ

يتضمَّن البعد الثقافي ـ هنا ـ مفاهيم السعي، والبطولة الثقافية ، " فكل بطل يحدثنا عنه التاريخ ما هو إلّا وظيفة تتكشف فيها روحية الجماعات وحاجاتها الوجودية وقيمها[٢]". إنّ رؤية القصيدة تكشف عن مقدار التأزم والحزن الذي يحياه هذا الوعي وهو يصارع من أجل إثبات ذاتيته وإنجازها سواء أكان ذلك في الحرب أم الثأر أي على صعيد الواقع المعيش. يحمل النصُّ في أطوائه لبَّ القضية، ويقدمها بألم طافح، وعمق فني واضح. وليس أدل على ذلك من يأس الشاعر وإحباطه وخطابه الحائر، المفعم باللَّاجدوى حين يُقِرُّ بذي الغنى مقابل المُزْدَرَى، يقر بالتلاشي النفسي والوجودي الذي يضاعف مشاعر الألم والحيرة عند الذات الشاعرة.

نقف في النصين أمام نسقين ضديين ؛الأول: صوت الأنثى/العاذلة الذي يُمَثِّل صوت الكَثرة، وثقافة الاعتداد بها، والثاني : صوت الشاعر، الذي يمثل صوت القلَّة ،والجدل القائم بين الصوتين حول ماهية الوجود التي يحدِّدها المعطى الكامن في مفهوم الكثرة أو القلَّة القبليَّة. فالكثرة ميزة الذات المتفوقة حضوراً وقد تكون قناعاً للقبيلة كثيرة العدد، وسلطة قبلية ترى في قلة عدد الآخر سبَّة وعاراً. جابه الشاعر السلطة بتقديم صورة جديدة لمفهوم السُّلطة (الكثرة) والأفراد(القلة)، وهي أن مكانة السلطة تعلو بوجودها وثقافتها وعطائها، وفي توجيه بوصلة الكثرة، وتقويم ثقافتها وأعرافها البالية.

(١) ديوانه، ص٧٩.

(٢)جماليات الشعر العربي: دراسة في فلسفة الجمال في الوعي الشعري الجاهلي، ص٣.

يفتتح الشاعر نصيه بفعل الأمر /دعيني/، مكثِّفاً فكرة المركزيةِ الجمعيةِ القائمة على جَبِّ الفردية الكامنة في الفقير، على الرغم من مضمرات الفعلين الثقافيين /دعيني/، /أسعى/ اللذين يؤكِّدان مقاومة نسق الاستيلاء على الحرية ،الذي تختصره صورة العاذلة. ففي نظرة معمَّقة إلى أفعال الكلام المضارعة /يقصيه، ينهره، تزدريه/، الحمَّالة صورة الآخر في طغيانه، نلفي نسَقاً ثَقافياً للمنْظُومة القبليَّة المتأبية على الترويض، وعلى ثقافة الاعتراف بالآخر.

يبرز الالتفات من الأنا (دعيني) إلى النحن، (لم نملك)، مرامي الشاعر الواضحة للانعتاق من قيد الذَّات، والانصهار مع الآخر الجمعي في حركة تمرُّدية ليست إلا نسقاً ثقافياً احتجاجياً يشكِّل صرخة في وجه الاستبداد الاقتصادي والاجتماعي، ويستهدف زعزعة النسق الجمعي، وهذا ما تؤكده الذات الشاعرة في إثارتها الانتباه بفعل الأمر (دعيني للغنى) الذي يكرسُ مفهومَ المركزية، ويلخِّص مفهومَ الهامشية.

إنه يوجِّه كلامَه إلى عاذلته –المجتمع الذي يؤطِّر الأفعال القبيحة بالجماليات؛ ففي أطواء الطواف سعي بل تمركز على واقع التهميش المفروض، فالغنى/لذي الحقِّ/ هدف يبدِّدُ الهامشية، ويعلن المركزية فعلاً لا استسلاماً في ثورة تغيِّر واقع الأنا والنحن.

دعِيني أُطوِّفْ في البلادِ، لعلّني أُفِيدُ غِنًى، فيه لذي الحقّ محمِلُ

ومن الجدير بالذكر أنَّ عروة ألحَّ على تكرار الفعل (أطوف) الذي يدل على الحركة التي تحاول الكشف والبحث، وكأنه رحلة نحو النجاة. يتساءل الشاعر مستفهماً نافياً /ليس/، باحثاً عن الإجابة التي تحضر قارَّةً بأهمية السعي وقوَة الحضور والإرادة التي تُغَيِّب نسقَ الاستسلام للمَلَمَّات، والحقوق المستلبات. فالأصل المُعَوَّل هو نسق المركز الذي كان هامشاً في وجه الهامش الذي كان مركزاً. إن التأمل الدقيق في هذه المفردات يشي بأنها قائمة على فكرة إرواء الذات، فالوجود عنده يرتبط بفكرة الإعلاء من قيمة الذات، في حين يقترن الموت بمفهوم اللاوجود؛ أي: الضعف الذي يفقد الحياة صفاءها ورونقها.

ومن المفارقات الواردة كسر أفق التوقع الذي يلمسه الشاعر في عالم القبيلة، إذ يُسَخَّر الهامش لصالح المركز، فمن نماذج الانحراف الأسلوبي التي ندرجها في إطار الصورة

التنافرية قوله/شرهم الفقير، للغني رب غفور).

يتأجج الصراع الجدلي بين نسقي الأخيار الأغنياء بمجدهم، والأشرار الفقراء بعوَزِهم وضعْفِهِم. وخلقاً للتأثير المطلوب يتحصَّن الشاعر بموقف حجاجي حاد، منطلقاً من وجوده الناقص، الذي يسعى لإكماله بقلب المفاهيم، فالمركز ليس مركزاً بالمال، بل بالقيم، والهامش ليس هامشاً بالفقر بل بانعدام القيم ،من هذه النظرية انطلق عروة في إثبات نظريته الوجودية.

ساقت الأنومية[١] عروة إلى إعمال الإرادة والتغيير /دعيني أطوف بالبلاد/ والسعي إلى استنهاض الهمم، ونشر ثقافة المواجهة عن طريق الاحتجاج والثورة/أليس عظيماً أن تلم ملمة، وليس علينا في الحقوق/، حتى وإن كلَّفه ذلك نفسه، فالموت عنده قيمة وخلاص من حياة مهينة /فالموت أجمل/ ولاسيما إذا كان في سبيل ما يؤمن به من مُثل ومعايير إنسانية. إن كبرياء عروة وعزة نفسه مركزية بدَّدت شعوره بالهامشية.

ففي التفاتته إلى المجموع /النسق الفاعل/ يؤكد أهمية الوجود في فعل الموت الجميل؛ /فإن نحن لم نملك دفاعاً بحادثٍ، فالموت أجمل/؛ إذ يكمن الجمال في تحقيق الهدف، أو الموت خلاصاً من فناء وجودي معيش.

ليس خافياً سعي الشاعر إلى انبثاقه الفردي عبر اختراقه منظومة القيم، والعلاقات الاجتماعية والاقتصادية السائدة، مدمِّراً سلطة المركز في ترسيخ النظام[٢] الاقتصادي الجائر القائم على سلب الأغنياء حقوق الفقراء، /وليس علينا في الحقوق../[٣].

لا يمكن للشاعر الصعلوك أن يستسلم بسهولة لأيّة واقعة سلبية من الممكن أن تؤثّر في وجوده، أو تبدّد علاقته بالأشياء؛ هذه المقولة تتحقق فعلاً في نص عروة بن الورد؛ إذ نرى استحضاراً للإرادة في محاولة الانبعاث من الموت، والتحوّل من عالم الفناء إلى عالم الحياة؛ لأنّه يرى مكونات الوجود وفق منظور إنساني في ثنائيات.

(١) افتقاد الأنا الموجودة الفاعلة.

(٢) الرؤى المقنعة، ص٥٨٠.

(٣) ينظر: جدلية الذات والوجود، ٧٥ – ١٠٠.

يكمن إبداع عروة في براعة الغوص في أسرار المواقف التي يعيشها، والإلمام بدقائق الأمور، فبدت الصورة الشعرية -عنده- كشفاً نفسياً ومجالاً تعبيرياً عن ذاته في مقابل الآخر؛ فهو يفصح عن ثقافة الهامشية والأذى اللاحق به، بعد أن اختار الصعلكةَ نسقاً منزاحاً عن النسق المجتمعي الجائر الذي يَزيد الغني فيه غنى، والفقير فقراً، ويؤكد ذلك في قصيدته الرائية التي جاء فيها[1]:

قَعيدَكِ عَمْرَ اللهِ، هل تعلمينني ... كَريماً إذا اسودَّ الأَنامِلُ أَزْهَرا

صبوراً على رِزْءِ المَوالي، وحافِظاً ... لِعِرْضِيَ، حتَّى يُؤْكَلَ النَّبْتُ أَخْضَرا

أَقَبَّ وَمِخْماصَ الشِّتاءِ، مُرَزَّأً ... إِذا اغْبرَّ أولادُ الأَذِلَّةِ أَسْفَرا

إذا المرءُ لم يَطلُبْ معاشاً لِنَفْسِهِ ... شَكا الفَقْرَ أو لامَ الصَّديقَ فَأَكْثَرا

فَسِر في بلادِ اللهِ والتمِسِ الغِنى ... تَعِشْ ذا يَسارٍ أو تَمُوتَ فَتُعذَرا

يعبر عروة عن رفضه النزعة المجتمعية السَّالبة التي تشكل نسقاً ثقافياً قائماً على دحض الآخر، وقهره ،وقمعه، مدافعاً عبر صوته الشعري عن وجود الذات، وسلالتها وعرضها، جاعلاً من نفسه ذاتاً إنسانية متصالحة مع واقعها أو متظاهرة بالتصالح، وعلى ذلك فإنَّ النَّسق الذَّاتي المضمر في النَّص يشي بعالم الشَّاعر الإنساني، ويصوِّر فلسفته الذاتية؛ وفحواها(الصبر) على الملمات، في ضوء القهر والقمع والتغريب حتى إلى أن تنبلجَ رؤى الوجود.

ينفتح مفهومَ النصّ على أفقٍ شاسعٍ يتجاوزُ حدودَ اللغة والعلامات؛ إذ تبدو الأبيات رسالةً تضمر ثقافة القبيلة التي قادت الذات الشاعرة إلى جَهْدٍ ومشقَّةٍ احتملتها عنوة.

---

(١) ديوانه، ص٦٥. قعيدك: قسَم، كأنه قال: أذكرك وعمرو الله، يريد بقاء الله. إذا اسود الأنامل: إذا جاء الشتاء اسودت أنامل الناس من شدة البرد، أما أنا، فتريني أزهر، أقري الضيفان، ووجهي مستبشر. رزء الموالي: منالتهم مني. حافظا لعرضي: أصون عرضي عن الذم، وأعرضه للحمد. أقبّ: إذا كان الشتاء. مخماص: شدة السنة. ممرأ: ينال مني ويصاب الخير. الأذلة: اللئام.

يقسم الشاعر ملك أيمانه أنه الكريم ،سليل العطاء، في صورة تضمر أسى شديداً وألماً نفسياً، فصيغة المبالغة/صبور/ حمَّالة لمعنى الجهد والمشقة واحتمال قوانين الجور الواقعة عليها بفعل التغريب والتهميش، فالصبر، والنفس الأبيّة لم يكونا طوعاً؛ إنما اقتيدت إليهما اقتياداً حماية لها من الهوان. يقدم الشاعر رؤية مفارقية شاملة لفلسفة البقاء في إطار موضوعة الخلود.

نقرأ في مبالغة اسم الفاعل (صبور) مفتاحاً أساساً لشيفرات النسق الثقافي القائم على بنية التضاد والتعارض بين قوتي /الذات والآخر/ ، وتبدو مُدخلاً لقراءة العلاقات الإنسانية القائمة على الاستلاب والاغتراب ، والعمل على تغييبهما ما أمكن، حتى بلوغ الغاية /حتى يؤكل النبت أخضرا/ هذه الغاية التي تختصر عالم المركزية المبتغاة؛ فأي نبات أخضر ينتظر عروة أن يقتاته في ظل قحلٍ وجوديٍّ، ويبابٍ نفسي ما فتئ أن يبددَهما؟، وإن الشرط المكرر/ إذا اغْبـرَّ، إذا المرء/ يؤكد حالة التحدِّي والنُّهوض، وعدم الاستسلام، وضرورة السعي إلى الانعتاق من بؤرة الاستلاب والتوجُّه صوب الذات الموجودة في فعلها.

تعكس الصورة الشعرية في مضمرها ثقافة القبيلة، ومعاييرها التي قادت إلى الأنومية، فلا يجد عروة بداً من الإقدام على الموت خلاصاً منه، وسعياً إلى إفناء عقدته التي شكا منها هو وأصحابه.

فصورة جفاف الأمعاء قليلة الحركة، ووجهه ذي التقاسيم الموحية بالهزال/أقب ومخماص الشتاء مرزَّأ/ تعود إلى الهامشية التي لم تنل من وجوده، بدليل عطائه الذي اشترى به خلود الذكر. وتأسيساً على ذلك؛ فإن صوت الشاعر الواثق المتمرد المتحدي، يسعى إلى تحطيم المركزية الثقافية لثقافة المركز، وتقليل أهميته.

إن الغاية التي يتوخاها الشاعر من التشكيلات المفارقة داخل النص تنحصر في رغبته في فضح النسق الاستعلائي المهيمن الذي يعمل على حرمان الشاعر من قيمتين تعدان جوهر الحياة، وأساس السعادة الإنسانية، وهما الحرية والوجود.

إنـه يريـد "أن يغتـنم فرصـة الحيـاة ليحقـق صـبوة روحـه الجامحـة إلى التميـز والتفـرد والخلـود؛ إنها ذات أرهقهـا الـوعي وأضـناها البحـث عـن حلمهـا الشـاق، حلـم الحضـور الباهر المتألق الـذي يستعصـي على الموت بعض الاستعصاء فتبقى منه الأحاديث الـتي لاتموت ولا تنسى(١)".

خاتمة :

إن نظام الصعلكة في ثقافة عروة رهين بصفة الإرادة والفعل، وهذا إعلان ورسالة للمجتمع.

فقد كان شعرُه وثيقةً ثقافيةً موشّاة بنزعة حجاجية، تندُّ عن ثقافة المجتمع، وتخلخل المنظومة القبلية في توجهاتها وأعرافها ،وتسعى إلى التحلُّل من ثقافة الاستلاب والتغييب، لتخلق مجتمعاً يحمل ثقافة الحقِّ والعدل، والتكافل الاجتماعي، ويؤكد الهوية الوجودية بانياً أنموذجاً خاصًّاً يُجاوِز حالةَ الصراع بين ثقافتي المركز والهامش.

أبرزت الدراسة أهم المركزيات الثقافية الـتي أسست لثقافة المركز بنوعيه، الإيجابي؛ مُجسَّداً بعروة الناهض من بؤر الهامشية إلى إعلاء الذات على الآخر، وقوام المركزية هنا؛ المبادئ والقيم، أما المركز السلبي، فتجسِّده المنظومة القبلية بثقافتها الـتي جبَّت الآخر لفقره وضعفه، وبرزت في وجود مخاتل؛ قوامه القوة المالية والسطوة.

اتسمت نظرة عروة للحياة بِبُعْد مناهضٍ لقيم مجتمعه الجائرة، فقد حاول من خلال شعره رسم صورة النموذج الأعلى للإنسان، واسِماً إياه بالكرم، والشجاعة، والعدل؛ بعد أن وقف محاججاً أمام مجتمعه، مسخِّراً كل ما استطاعه من سبل.

غير خاف علينا بروز ذاتية عروة وأنويته في مركزيته وهامشيته، وفي طغيان النَّسق اللَّاشعوري بقوة على مقاله حين سعى إلى كسب رضا الطبقة الفقيرة، الأمر الذي أفقد الرؤية خصوصيتها حتى بات منفِّذا للرُّؤى والأفكار بعد أن كان صانعاً لها، ومروِّجاً لأفكار فلسفية استهلكها غيره من الشعراء، ولكن بصياغات أخر جديدة.

(١) شعرنا القديم والنقد الجديد، ص٢٥٧.

المصادر والمراجع:

- آليات الحجاج وأدواته: دراسات نظرية وتطبيقية محكمة في الخطابة الجديدة، ٢٠١٣، عبد الهادي ظافر الشهري، ج١، تحرير وإشراف: حافظ إسماعيلي علوي، ط١، ابن النديم للنشر والتوزيع ، الجزائر، دار الروافد، بيروت.
- أسرار الشخصية وبناء الذات، ٢٠٠٩، أنس شكشك، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
- الإسلام والأوضاع الاقتصادية، ٢٠٠٥، محمد الغزالي، ط٣، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع.
- الأغاني، ١٩٨٣، أبو الفرج الأصفهاني، تحقيق وإشراف لجنة من الأدباء ، المجلد الثالث، الدار التونسية للنشر.
- اقتراء المضمر في النص الأدبي ،٢٠٢١، عبد القادر فيدوح ، البحرين الثقافية المجلد٢٨-العدد ١٠٦.
- الأنا والآخر، ٢٠٠٩، عبد الله، محمد قاسم، ، مجلة المعرفة السورية، وزارة الثقافة السورية، العدد ٥٥٣، دمشق.
- الإنسان المتمرد، ١٩٨٠، ألبير كامو، ترجمة نهاد رضا، بيروت، منشورات عويدات.
- البلاغة والحجاج من خلال نظرية المساءلة لميشال ميار، ١٩٨٨، محمد علي القارصي، (ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، أشرف عليه حمادي صمود)،ط١، منشورات كلية الآداب بمنوبة، تونس.
- تاريخ الأدب العربي، ١٩٧٦، عمر فروخ ، دار العلم لملايين ، الجزء الأوَّل.
- التمرد والغربة في الشعر الجاهلي، ٢٠٠٢، عبد الحميد ،عبد القادر زيدان، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية.
- الثنائيات المتضادة في شعر الجاهلية وصدر الإسلام، ٢٠٠٨، نضال أحمد باقر الزبيدي، دار الينابيع للنشر والتوزيع، دمشق.

- جماليات التحليل الثقافي، ٢٠٠٥، يوسف عليمات، ط١، المؤسسة العربية للنشر، بيروت.
- جماليات الشعر العربي: دراسة في فلسفة الجمال في الوعي الشعري الجاهلي، ٢٠٠٧، هلال الجهاد، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت.
- دراسات في الشعر الجاهلي برؤيا جديدة، ٢٠١٤، توفيق إبراهيم صالح الجبور، ط١، دار الحامد للنشر، عمان.
- ديوان عروة بن الورد، ١٩٦٦، شرح ابن السكيت، تحقيق : عبد المعين الملوحي، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، سورية.
- الرؤى المقنعة: نحو منهج بنيوي في دراسة الشعر العربي الجاهلي، ١٩٨٦، كمال أبو ديب، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- سرد الآخر: الأنا والآخر عبر اللغة السردية، ٢٠٠٣، صلاح صالح، ط١، المركز الثقافي العربي، بيروت.
- شعرنا القديم والنقد الجديد، ١٩٩٦، وهب رومية، عالم المعرفة، الكويت.
- شعرية الهوية، ١٩٨٠، علاء عبد الهادي، مجلة عالم الفكر، المجلد الأول، العدد ٣٦.
- العزلة والمجتمع، ١٩٨٥، نيقولاي برديائيف، ترجمة فؤاد كامل، المنشورات الجامعة، طرابلس، لبنان.
- لسان العرب، ٢٠٠٣،ابن منظور، دار صادر، بيروت.
- ما قاله يونغ حقاً، ١٩٩٤، بنيت.أ.أ، ترجمة مدني قصري، دار الجليل، الطبعة الأول، دمشق.
- مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، ٢٠٠٧، حفناوي بعلي، ط١، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ، الجزائر.
- المعجم الأدبي، ١٩٨٤، جبور عبد النور، ط٢، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان.

- معجم الأنا، ٢٠٠٥، حيدر أحمد، مجلة المعرفة السورية، وزارة الثقافة السورية، العدد ٤٩٦.
- موسوعة علم النفس والتحليل النفسي، ٢٠٠٣، فرج عبد القادر طه، ط٢، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة.
- النسق الثقافي: قراءة ثقافية في أنساق الشعر العربي القديم، ٢٠٠٩، يوسف عليمات،ط١، إربد، عالم الكتب الحديث.
- النقد الثقافي، ٢٠٠٣، آرثر إيزابرغر، ترجمة وفاء إبراهيم، ورمضان بسطاويسي، ط١، المجلس الأعلى للثقافة، مصر.
- النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية،٢٠٠٠، عبد الله الغذامي، ط١، المركز الثقافي العربي، المغرب.

التراث العربي
العدد (١٦٣- ١٦٤)/ خريف ٢٠٢١/شتاء ٢٠٢٢

مظاهر النزعة الفكرية في (رسالة الحياة) للتوحيدي[١]

د. لميس عبد العزيز داود*

ملخّص البحث: لقد بلغت العربيّة في كتابات التوحيدي آفاقاً لم تبلغها من قبل في قدرتها على التعبير عن المعاني العقلية الدقيقة. وقيل عن أبي حيان إنه (أديب الفلاسفة، وفيلسوف الأدباء)، إشارةً إلى أنّ هذا الكاتب قد استطاع أن يقدّم إلينا الفلسفة في أسلوب أدبي، وجعلها مقبولةً مفهومةً حتى عند غير المتخصّصين، بل محتوية كذلك على عنصر الإمتاع الذي يحتوي عليه النص الأدبي في المعتاد.

و(رسالة الحياة) واحدة من رسائله المهمة التي تكشف لنا عن عقلية أبي حيان (الموسوعيّة) التي تهتمّ بكل شيء، وتريد أن تُلِمّ من كل فنّ بطرف، فهو يثير الكثير من الإشكالات الفلسفية حول (الحياة الإلهيّة)، و(الحياة الإنسانية)، و(حياة الملائكة)، والموت، والمعاد، والخلود، والنفس والروح والعقل، والجسد والنفس، والنعيم والشقاء، والحقّ والباطل، والخير والشرّ.. كل ذلك بأسلوب أدبيّ رفيع فيه جزالة اللفظ، ونصاعة الأسلوب، وجمال التشخيص والتجسيم، والدّقة الفكرية في استعمال المفاهيم والمصطلحات..

(١) هو علي بن مُحَمَّد بن العباس التوحيدي، أبو حيان: فيلسوف من القرن الرابع الهجري، أديب، متصوّف، عاش جلّ حياته في بغداد في العصر العباسي الثاني، في ظل سيادة الدولة البويهيّة، يقارنه بعض الباحثين بالأديب والمفكر الكبير الجاحظ الذي عاش قبله بأكثر من مئة عام، وذلك من حيث سعة المعارف ومتانة الأسلوب وجماله، تعددت الروايات عن تاريخ وفاته، فبعضها يذكر أنه مات سنة ٤٠٠هـ وبعضها يذكر سنة ٤١٤هـ، في شيراز. ينظر: معجم الأدباء: ١٩٢٣/٥، والوافي بالوفيات ٢٧/٢٢، وسير أعلام النبلاء ٥٤٧/١٢.

* أستاذة مساعدة في قسم اللغة العربية بجامعة دمشق.

ولم تُدْرَس هذه الرسالة – فيما سبق – دراسةً مستقلّة على الرغم من أهميّتها وأهمية الأفكار والمفاهيم التي تطرحها. ولذلك أحبَّ البحث أن يتناولها بالدراسة الجادّة العميقة، فبدأ بالحديث عن آراء التوحيدي في هذه الرسالة [١]، ثم انتقل للحديث عن مظاهر النزعة الفكرية والفلسفية فيها.

وسيتبع الباحث منهج القراءة والتلقي والتأويل، في فهم نص (رسالة الحياة).. وربما كان التحديد الذي قدمه (Tser) لفعل القراءة الذي يعتمد على التناغم بين النص والقارئ هو الذي يضع القضية في نصابها الصحيح، فبنية النص وبنية فعل التلقي يمثّلان استكمال موقف التواصل الذي يتم بقدر ما يظهر النص في القارئ متعالِقاً بوعيه.

وكلّما أشار النص إلى الوقائع المعطاة التي ينتمي إليها عالم السلوك الاجتماعي للمتلقين المُحْتَمَلين كان قادِراً على إنتاج الأفعال التي تقود إلى تأويله، وإذا كان النص هكذا يكتمل بتشكيل معناه الذي يصل إلى مداه بفضل القارئ فإنّ وظيفته الفعلية حينئذٍ هي القيام بدور المؤشر لما ينبغي إنجازه ولم يتم إنتاجه بعد.

على أنّ (آيزر) يضيف إلى مفهوم (أفق التوقعات) فكرة حيوية أخرى فيما يطلق عليه (نقطة الرؤية المتحركة) وهي فكرة ضرورية للتوصيف الدقيق لعملية التلقي الأدبي. فالنص لا يمثل سوى افتتاحية للمعنى[٢].

– ويرى بعض النقاد أنه من الضروري للأدب أن يستوعب أبعاد الكون، ومهما كان طابع الفكرة ميتافيزيقياً فإنها لا تخلو من صبغة وجودية[٣].

الكلمات المفتاحية: رسالة الحياة، النزعة الفكرية، الفلسفيّة، معنى عقلي، أسلوب أدبي، مظاهر الفكرية، الاستنتاج والاستدلال ، استخدام التعريف ، والقياس ، والتفنيد ، والتعليل ، والثنائيات الضدية.

(١) تناول الباحث هذا الموضوع في مقال سابق .
(٢) ينظر: في النقد الأدبي، ٨٥، ٨٦.
(٣) ينظر: المرجع السابق، ص١٠٠.

تمهيد

عمد التوحيدي إلى المنطق في رسالته[1] ، وهو علم أحكام العقل، فاستخدم طرقه في اقتناص المقدمات من تعريف وتقسيم وتصنيف، ثم في التعليل بواسطة الاستدلال القياسي والاستقراء والتمثيل. فاستعان بأساليبه في ربط المقدمات بالنتائج على شكل أقيسة وأدلة وبراهين، وقد أحسن استعمال آلة المنطق إلى حد أصبح فيه يحتج للشيء وضده، ويحشد لكل منهما الحجج والبراهين.

فالتوحيدي، في رسالة الحياة، دقيق النظر، كثير الاستنتاج، ماهر في التوليد، غزير المادة في ضرب الأمثال وقياس الأشباه بالأشباه.

ومن هنا كان الاستدلال، والبرهان، والقياس، والتعريفات، والتعليل، والاستنتاج، والتجزئة، والتمثيل، والتفنيد، والمفارقة، والوحدة والتسلسل المنطقي.. ، من مظاهر النزعة الفكرية والفلسفية في هذه الرسالة، وهذا ما سنتناوله بالبحث:

١ - البعد عن التكلّف:

ينصّ أبو حيان في كتاباته عامّة على أنّ المشتغل بهذا الفنّ – فنّ الكتابة – في حاجة إلى نشاط ذهني، واستدلال عقلي، وقدرة على التمييز، وطاقة على ممارسة البرهان. فالأديب – في نظر أبي حيان – في حاجة إلى عقليّة فلسفية وتفكير منطقي، كما هو في حاجة إلى سليقة أدبية وذوق فني[2].

ويثور أبو حيان على أدباء الزخرف والتحسين اللفظي، فنراه ينصح الأديب قائلاً: **«ولا تعشق اللفظ دون المعنى، ولا تهو المعنى دون اللفظ»**[3].

(١) تتألف الرسالة من مقدمة وقسمين وخاتمة ، وهي بحث فلسفي في الحياة والموت ، والمعاش والمعاد ، صاغه بأسلوب أدبي ممتع./نشرت للتوحيدي في العام نفسه (١٩٥١م) ثلاث رسائل عُني بتحقيقها وطبعها في دمشق الدكتور إبراهيم الكيلاني ، وهي (رسالة السقيفة) ، ور(سالة في علم الكتابة) ، و(رسالة الحياة) موضوع بحثنا .

(٢) ينظر: الإمتاع والمؤانسة ١/٩٦-١٠٠.

(٣) السابق ١/٣٧.

ويغلب أسلوب الترسّل والازدواج في (رسالة الحياة).إذْ يُؤْثِر أبو حيّان الانطلاق في الكتابة والتحرّر في التعبير، وهذا طبيعي لدى كاتب كالتوحيدي يجعل المعنى نصبَ عينيه فيرسل العبارات إرسالاً بحيث تأخذ مداها لتعطي المعنى المراد وتجلوه في الذهن، ما دام اللفظ لديه وسيلة والمعنى غاية.

يقول، مثلاً: «في نشرِ الحكمةِ ثوابٌ روحانيٌّ، وذكرٌ دهريٌّ، وصيتٌ باقٍ، وبهجةٌ مموقةٌ، ولو لم يكن فيه إلاّ التلذّذ به، واستنتاج بابٍ بعد بابٍ يليه لكان يجب ألاّ يُكْسَلَ عنه، ولا يُجْنَح إلى التفريط والتقاعد دونه»[1] وهذا أسلوب مرسل يتسم بالتدفّق واليسر والسهولة، ويلامس السمعَ بانسيابٍ ورِفْق، وما ذلك إلاّ لغلبة الطبع عليه وانحسار مظاهر التصنُّع عنه.

٢ – المذهب الكلامي:

المذهب الكلامي نوع كبير تنسب تسميته إلى الجاحظ، وهو في الاصطلاح «أن يأتي البليغ على صحة دعواه، وإبطال دعوى خصمه، بحجة قاطعة عقليّة تصحّ نسبتها إلى علم الكلام»[2] وقد وسّع فيكتور شلحت هذا المفهوم فجعله علماً على الطريقة الكلامية المتأثرة بالمنطق والفلسفة، تأثراً من شأنه أن يُحدث في الكلام تلوينات عقلية فيها دقة وفيها طرافة[3].

– ويقوم المذهب الكلامي على إيراد اكلام على طريقة المتكلمين، سواء من ناحية التعبير أو من ناحية التفكير. فهي لا تشتمل على إيراد الحجة على طريقة أهل الكلام فحسب، بل على جميع الأساليب التي استعملها المشتغلون بالكلام في جدالاتهم ومناظراتهم وتدليلاتهم، سواء أكانت مستمدة من الفلسفة الإسلامية أم من منطق أرسطو وغيره من الفلاسفة، وذلك سواء في استخراج معانيهم والتأليف بينها، أم في إخراجها في عبارة دقيقة موجزة تتلاءم مع معانيها. ولننظر في قول أبي حيان، مثلاً:

(١) رسائل أبي حيان التوحيدي/ رسالة الحياة، ص٢٧٦.

(٢) حلية البديع، ص١٥٦.

(٣) ينظر: النزعة الكلامية في أسلوب الجاحظ، ص١٧٥، ١٧٦.

«وسمعت بعض الزهّاد عند موته يقول وقد نظر في وجوه أصدقائه وأصحابه وهم عند رأسه: ما أشدَّ مفارقةَ الأصدقاء فقلت له: إنْ كنتَ على ثقة من القدوم على أصدقائك الذين قدّمْتَهم فلا تأسفْ على أصدقائك الذين خلَّفتهم، وإن كنت على غير ثقةٍ فلا تأسف فامضض نفسك بالأسف عليها فاتَتْك وفتَّ بفوتها»(١).

نلحظ أنّ أبا حيان وضع الحقائق أو المعلومات بطريقة منظَّمة، بحيث تؤدي إلى استنتاجٍ مفيد، يخدم الفكرة الأساسية التي ساقَ الشاهد لإثباتها (كلّ نفسٍ ستجد ما عملَتْ من خيرٍ حاضراً)، واستعمل أسلوب الشرط بـ (إن) الذي يدلّ بالملازمة على الانتفاء عند الانتفاء(٢)، والارتباط بين الشرط والجزاء هنا تقابلي، وسببي أيضاً: فالارتباط بين عبارة الشرط (كنتَ على ثقة..) وعبارة الجواب (لا تأسف على أصدقائك..) قائم على وجه المقابلة بين (القدوم على الأصدقاء في دار المعاد والخلود)، و(ترك الأصدقاء في دار الفناء)، كما أنّ الارتباط بين عبارة الشرط (إن كنتَ على غير ثقة..) وعبارة الجواب (لا تأسف..) قائم على وجه الارتباط السببي.

٣ – الاستنتاج والاستدلال:

الاستنتاج هو شكل من أشكال التفكير مثل التفكير العام الذي ينتقل إلى التفكير الخاص، والذي ينتقل بالتبعيّة من الحقائق المعروفة إلى مجموعة من الحالات المحدّدة.. والاستدلال هو استنتاج مستمد من الحقائق المفترضة أو الحقيقية. وهو أسلوب يسلكه كل من المنطق والخطاب الحِجاجي، فهو نموذج صوري برهاني يشكّل البنية الأساسية في أي خطاب طبيعي، وهذا الأخير عبارة عن نص أو بناء يتركّب من عددٍ من الجمل السليمة مرتبطة فيما بينها بعددٍ من العلاقات.. ويمكن أن يكون هذا الربط مباشراً أو غير مباشر(٣).

(١) رسائل أبي حيان التوحيدي/ رسالة الحياة، ص٢٩٩.

(٢) ينظر: تحرير الأصول ١/٣٨١. مطبعة النعمان، النجف الأشرف، وينظر: قواعد النحو العربي في ضوء نظرية النظم، سناء حميد البياتي، ص٣٨٥. ويرى (ابن منظور) أنّ الشرط يقع لإلزام الشيء والتزامه عموماً، ويصدق هذا على الاصطلاح النحوي لكلمة (الشرط)، إذْ يدلّ على إلزام حدوث الحدث أو التزامه، لحدوث حدث آخر، لسان العرب مادة (شرط).

(٣) ينظر: المعجم الفلسفي١/٧٥-٧٦ (الاستنتاج) و١/٦٧، ٦٨ (الاستدلال).

يقول أبو حيان: «**أمّا لسانُ كلِّ دينٍ قديم أو حديث فقد أفصح عن البقاء والدوام والخلود السرمد في الثاني على اختلاف الحالات، وأمّا الحكمة فبجميع أجزائها وفنونها قد نطقت ونادت إلى الحياة الثانية بعد هذه الحياة المعروفة، ولم يبقَ وراء هذين اللسانين البليغَيْن إلاّ ما يهذي به ناس سَخُفَت عقولهم، وخفَّتْ أحلامهم، وزاغَتْ آراؤهم، وغلبت أهواؤهم، وقَصُر نظرهم، وخَبُثَتْ طباعهم فشقَّ عليهم الإقرار بالمعاد والمنقلب وظنّوا أنه متى لم تكن هذه الحال عياناً أو كالعيان فإنّما هو ظنّ وتخيُّل وحِسْبَان. قال: ولَوْ كان الأمرُ على ما زعموا لم يُحْتَج إلى العقل وبحثه، والنظر واستنباطه والاعتبار وتمثيله، وكان الشاهد كالغائب، والغائب كالشاهد، والظاهر كالباطن، والباطن كالظاهر، والعين كالأثر، والأثر كالعين..**»[(١)].

فالعمليّة العقليّة أو المَلَكة التي تمّ بموجبها التوصّل إلى هذا القرار أو الاستنتاج: (اليقين بوجود حياة ثانية بعد الحياة الأولى) هي الاستدلال السّببي (أي إظهار العلاقة بين السبب والنتيجة) كأحد أشكال الاستدلال العقلي.

* الأديان كلّها أكّدت وجود المَعَاد.
* الحكمة بجميع أجزائها وفنونها نطقَتْ ونادَتْ بالمَعَاد. ← اليقين بوجود المَعَاد.
* بعض الناس الذين سخفت عقولهم وزاغت آراؤهم، أنكروا المَعَاد

ثم استعمل الشرط بـ (لو)، ليؤكّد ما وصل إليه من قبل، فلو سلَّمَ المَرْءُ بقول هؤلاء السّخفاء، يكون قد أعمى بصره وبصيرته عن الحقّ، وأخذ بالرأي الضعيف، وغلّبه على الآراء القويّة المتواتِرة.

٤ – التعريف:

للتعريف في النثر التعليمي والفلسفي مكانة واضحة، لأنّ العلم بالقوّة، وبمساعدة التعريف يتحوّل إلى الفعل. والهدف من التعريف بالمفاهيم والمصطلحات عند التوحيدي هو التعليم، ونقل خلاصة الفكر الفلسفي في القرن الرابع الهجري. ولهذا نرى وجود التعريفات المختلفة في هذه الرسالة. فقد عرَّف (البَقَاء) بقوله: «أمّا **البقاء** فهو أعمُّ من

(١) رسائل أبي حيان التوحيدي، رسالة الحياة، ص٣١٢.

الحياة لأنّا نقول في الحيِّ باقٍ، وفي غير الحيّ أيضاً نقول: باقٍ، والحياة أَدْخل في الحسّ لأنها أَعْلَقُ بالحركة، والباقي قد يكون بحركة وغير حركة، فأمّا العيش فإنّه أشدُّ لَطَافَةً بمادة الحياة، وكذلك يُقال: خرج فلان في طلب المعاش. فأمّا الحياة فقد كانت قبل هذا الخروج، ولذلك يُقال في الله تعالى حيّ ولا يُقال عائِش»[1].

وعرَّف (الثَّبات) بقوله: «وأمَّا **الثَّبَاتُ** فالإشارةُ فيه إلى الرُّسُوخ، والامتداد منه عارِض»[2]. فلقد كان، بعقله الغوّاص على الدقائق، لا يكتفي بالمفهوم العام للفظٍ من الألفاظ، بل يلحّ على أن يتبيّن مدلوله الدقيق المتميّز، الذي لا يشركه فيه لفظ آخر، بالقَدْر نفسه من الدلالة. وقد يكتفي الكثير من الناس مثلاً بفهم مدلول (البقاء)، ومدلول (الثبات) فهماً عاماً، ولكنّ التوحيدي يتلمّس التعريف والتحديد لكلٍّ منهما[3].

والناظر في التعريفات السالفة، يتبيّن كيف اكتسبت طائفة من الكلمات العربية مدلولات اصطلاحية خاصة، غير مدلولاتها التي اقترنت بها قبل اتصال الثقافة العربية الإسلامية بالثقافة اليونانية.

٥ – الوحدة والتّسلسل المنطقي:

عُني التوحيدي بربط أفكاره برباط محكم من العقل والمنطق؛ لأنّ الإنشاء عنده «صناعة مبدؤها من العقل، وممرّها من اللفظ، وقرارها في الخط»[4].

وقد برع التوحيدي في استعمال المفردة اللغوية في أنماط مختلفة من السياق، تكشف عن جميع دلالاتها، وتبرز كلَّ ما تتضمّنه من إيحاءات..

والإدراك العميق لفحوى المفردة اللغوية وما يحيط بها من ظلال، يستلزم إدراكاً مماثلاً للعلائق التي تقوم بين المفردات اللغوية وبين الجمل والتراكيب، وقد أظهر

(١) رسائل أبي حيان التوحيدي، ص٢٨٦.
(٢) السابق، ص٢٨٦، ٢٨٧.
(٣) ويُنظر أيضاً تعريفه (الغَفْلة) في ص٣٠٤، حيث عرّفها، على لسان أبي سليمان، بقوله: «سهو الفؤاد برَكاكة المِزاج، وبَلادة الطِّباع. ثم قال: والغفلةُ في اليقظة بإزاء الحُلم في النوم».
(٤) الإمتاع والمؤانسة ١/٨٥.

التوحيدي فيما كتب معرفة عميقة بهذه العلائق، يقول مثلاً: «الناس في حديث الموت ثلاثة: **فأمّا** الغنيّ ذو الجِدة والقُدرة والثروة فهو يكره الموت بالبيّنة، وفي مقابلته الفقير الشّقي السّيئ البخت المحروم المرحوم؛ وهذا على الضّد يتمنّى الموت..»[١].

ولهذا الشرط بـ (أمّا) أثر كبير في تماسك النصّ واستمراريّته عن طريق ربط جملة فعل الشرط بجوابه، فضلاً عمّا يحقّقه من ترسيخ المقاصد، وله أثر كبير في لفت انتباه المتلقي. كما يحقّق الثراء الدلالي والإيقاعي للنص.

ونرى كثيراً من العطف في نثر رسالة الحياة؛ لأنّ الكاتب يحتاج إلى عددٍ كبير من الكلمات والمرادفات لتبيين القضية الفلسفية خاصة، ولهذا السبب يلجأ إلى العطف على نحوٍ واسع بقصد سهولة التفهيم، والاستيعاب من جانب المخاطب، كما في قوله: «... أمّا لسان كلّ دينٍ قديم أو حديث، فقد أفصح عن البقاء، والدوام، والخلود السرمد.. على اختلاف الحالات»[٢]. وتعدّ (الواو) من الروابط اللغوية الشكلية التي تؤدّي إلى استمراريّة النص المكوَّن من مجموعة جمل يشترط فيها عنصر الربط. فضلاً عن أثر (أمّا)، و(الفاء) في الربط والوصل أيضاً، مما يشير إلى وحدة متكاملة متماسكة في الشكل والمضمون، وقوله، في سياق حديثه عن حياة (العلم والمعرفة): «.. وهذه الحياة تُستَفَاد بالتأييد الإلهي، والاختيار البشري، مع النيّة الحسنة، والسعي الدائم، والمحبّة النفسية، واللَّطافة الروحيّة، والرِّقة المِزَاجِيَّة»[٣].

كما ترى في هذا الشاهد، فللعطفِ أثرٌ خاص في الكتابة الفلسفية عند التوحيدي بغية الإبانة عن المعاني الفلسفية، كما يقوم بوظيفة ربط أفكار النص «والربط أقوى دليل على التماسك والوحدة»[٤].

– وقد أكثر التوحيدي في (رسالة الحياة) من العطف، إذْ به يتشكّل النّص بنمو عناصره وتكاثفها، وذلك بذكر جملة أولى ثم إضافة جملة ثانية فثالثة إلى أن تتكوّن بنية

(١) رسائل التوحيدي/ رسالة الحياة، ص٣٠٦.
(٢)السابق ص٣١٢.
(٣) السابق، ص٢٨١.
(٤) عناصر الوحدة والربط في الشعر الجاهلي،ص٤٩.

موحّدة منسجمة محقِّقة لأغراض المنشئ وغاياته. وتكون أكثر تحقيقاً بتفاعل المتلقي ومشاركته في بناء النّص وذلك بعد قيامه بعمليات التفسير والتأويل والتحليل.

وتشكل هذه الرسالة، وحدةً متكاملة، بدءاً من المقدمة، ووصولاً إلى العرض، وانتهاءً بالخاتمة[(١)].

٦ – القياس:

من أساليب الكلام في الشيء وضدّه، استخدام ما يسمى في المنطق بالقياس المضمر، وهو قياس منطقي حذفت إحدى مقدماته[(٢)]. ومثل هذا القياس أصلح للخطابة وشائع في المناظرات الخطابية الجدليّة، الهادفة إلى إفحام الخصم وإحراز الغلبة، ولا سيما عندما تكون المقدمة المحذوفة مظنونة غير مقرَّرة.

ففي معرض الكلام عن نسبيّة جودة الموت ورداءته بالقياس إلى شيءٍ ما يكون جيّداً أو رديئاً، يقول على لسان انكساغورس: «كما أنّ الموت رديءٌ لمن الحياة جيدة له فكذلك هو جيّد لمن الحياة له رديئة، فليس ينبغي أن يُقال: إنّ الموت رديء فقط بل جيّد أيضاً، لا بل ينبغي أن يقال: الموت ليس جيّداً ولا رديئاً بالإضافة إلى شيءٍ ما يكون جيداً أو رديئاً»[(٣)].

فالموت رديءٌ لمن الحياة جيدة له، قاسَ على ذلك أنّ الموت جيّدٌ لمن الحياة له رديئة، ووصل إلى نتيجة مفادها أنّ جودة الموت ورداءته أمرٌ نسبي[(٤)].. كل ذلك يمثل مقدرة التوحيدي على صناعة الكلام والمداورة بالمعاني المختلفة.

---

(١) ينظر: التعريف برسالة الحياة، في بداية هذا المقال. وسيدرَس المزيد من العلاقات النحوية، واللغوية، التي تسهم في عملية الوحدة والربط، في مقالٍ لاحق.

(٢) كتاب الخطابة، أرسطو، ص٧١–٧٥.

(٣) رسائل أبي حيان التوحيدي/ رسالة الحياة، ص٢٩٩.

(٤) والمضمر في قياسه هو أنّ الناس متفاوتون في حالات سعادتهم وشقائهم في الدنيا. وقد ورد (القياس) في مواضع كثيرة من رسالة الحياة. انظر مثلاً ص ٢٩٩، ٣٠٠، بدءاً من قوله: «إنّ آثار الطبيعة في هذا العالم..» وحتى قوله: «كذلك الأنفُس الشّريرة أحوالها في معادها ومنقلبها رديئة».

٧ – التّفنيد:

هو مناقشة آراء الخصم وأدلّته لإبطالها، سواء أكان التفنيد للآراء العامّة التي دعا الخصم إليها، أم للنتائج التي استنبطها[١].

ويتطلّب التفنيد حضور بديهة، وعلماً، ومعرفة بأساليب القول، وخبرة، وذكاء، وإحاطة بمعارف تساعده على سرعة الرّدّ وإجادته.

وقد استخدم أبو حيان (التفنيد) في سياق ردّه على الشاعر الذي يقول:

إنّما العيش في بهيميّة اللّذة … لا ما يقوله الفلسفيُّ
حكمُ كأسِ المنون أن يتساوى … في حساها الغبيُّ والألمعيّ
ويصير الغبيّ تحت ثرى الأر … ض كما صار تحتها اللوذعيّ
فَسَلِ الأرضَ عنهما إنْ أزا … لَ الشكَّ والشبهةَ السؤالُ الخفيُّ[٢]

فجاء ردّ التوحيدي على لسان أستاذه أبي سليمان: «يا مسكين! أَمِنْ أجل أنّ الصالح والطالح والعالم والجاهل صاروا تحت التراب يتساوون في العاقبة؟ أَمَا تساوى قوم سافروا من بلدٍ إلى بلد فلما بلغوا المقصد نزل كلٌّ واحد في مكان كان معدًّاً له، وتُلُقّي بغير ما تُلُقّي به صاحبه؟ أَمَا دخل قوم داراً فأُجْلس كل واحد منهم في بقعة بعينها وقوبل هذا بشيء، وهذا بشيء آخر ثم تقول: سل الأرضَ عنهما! قد سألنا وخبَّرتْنا أنّها ضَمَّتْ أجسادهم وجثثهم وأبدانهم لا كفرهم وإيمانهم، ولا أنسابهم وأحسابهم، ولا حكمتهم وسفههم، ولا طاعتهم ومعصيتهم، ولا أقوالهم وأفعالهم، ولا يقينهم وشكّهم..»[٣].

وقد أدَّتْ هذه المحاجّة المنطقية دورَها – على أكمل وجه – في إقناع المتلقي والتأثير فيه، مفنِّداً مزاعمَ هذا الشاعر، محتكِماً إلى العقلِ، أداة سبر الأغوار، وعدّة

(١) ينظر: فن الخطابة، ص١٥٦.

(٢) وردت هذه الأبيات في الوافي بالوفيات للصفدي، ضمن ترجمة أبي سليمان المنطقي محمّد بن طاهر بن بهرام السجستاني، ونسبها إلى الفارابي، وورد البيت الآتي بدلاً عن البيت الأخير:
أصبحا رُمَّةً تزايل عنها فصلها الجوهريّ والعرضيّ/ ينظر: الوافي بالوفيات٣/١٣٨.

(٣) رسائل التوحيدي/ رسالة الحياة، ص٣٠٩، ٣١٠.

كشف المجهول، وميزان الحكم ومعيار الحقيقة، فأبو حيّان «يغوص بالقول النافذ البليغ في دقائق الفكر، مهما تشعَّبَتْ، كاشِفاً عن مركّبات البرهان وإن تعاظلَتْ، مستلهِماً من ثقافة السؤال معيار العقل الخالص الذي يجري وراء الأشياء حثيثاً، مُصِرّاً على إحكامها بالقواعد والسنن»(١).

٨ – العلّة والمعلول: أو التعليل:

أن يستخدم الكاتب المعلول في الاستدلال على المطلوب(٢).

وإنَّ العلاقة بين العلّة والمعلول، فيما ذهب إليه ابن رشد، علاقة تلازميّة، أي إنّه كلّما وُجدت العِلّة وتحقَّقَتْ شروطها، مع انتفاء الموانع، استلزم ذلك وجود المعلول ضرورة، وهذا ما يحكم به العقل السّليم. وابن رشد، في هذا السياق، لم يخرج عمّا جاء به معلّمه الأكبر (أرسطو)(٣).

يقول التوحيدي، على لسان (دمقراطيس): «(أمِت الشهوات في النفس، ولا تُمِت النفسَ في الشهوات، فإنّك إذا أمتَّ الشهواتِ فيها فقد ألقيتَها في الشهوات، وإذا أمتَّها في الشهوات فقد حرمتها الشهوات). يريد بذلك أنّك إذا حرمتَها حظوظها العاجلة فقد وهبتَ لها حظوظها الآجلة، وإذا غمستَها في حظوظها العاجلة فقد حُلْتَ بينها وبين حظوظها الآجلة وهذا واضح»(٤).

فقد استخدم أبو حيان فكرة حرمان النفس حظوظها العاجلة كمقدّمة، نتجَتْ عنها نتيجة منطقيّة، هي فوزُها بالحظوظ الآجلة، كما استخدم فكرة إلقاء النفس في

(١) بين النص وصاحبه، عبد السلام المسدي (مقال)، ص٤٨، ٤٩، كما لجأ أبو حيان إلى (التفنيد) في سياق حديثه عن الأدلّة القطعية الإلزاميّة على وحدانية الله تعالى، مفنّداً بها مزاعم الجاحدين، تُنظر الصفحات ٣١٥-٣١٧ من رسالة الحياة، بدءاً من قوله: «هو الأوّل بالحقّ والموجود بالضرورة، والمعروف بالفطرة... إلخ».

(٢) ينظر: الخطابة، العاملي، ص٣٧.

(٣) ينظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، علي سامي النشار، ص١٠٨، ١٠٩. وينظر أيضاً: الاستقراء والمنطق الذاتي، يحيى مُحَمّد، ص٢٤.

(٤) رسائل التوحيدي/ رسالة الحياة، ص٢٩٧، ٢٩٨.

الشهوات، وغَمْسِها في حظوظها العاجلة كمقدمة، نتجت عنها نتيجة منطقية، هي حرمانها من حظوظها الآجلة.

وقد أدَّتْ هذه المحاجَّة المنطقيّة دورَها – على أكمل وجه – في إقناع المتلقي والتأثير فيه.

– وكثيراً ما يقدّم التوحيدي الفكرة، ثم يفصّل النَّظَرَ فيها تفصيلاً تعليلياً، ونرى هذا الموقف في التعبير عن الموضوع الفلسفي أو العلمي.

يقول في ردّه على مَنْ يسأل: هل يجوز أن تُقْتَبَسَ حياةٌ دائمة من حياةٍ منقطعة؟

«فأمّا المقْتَبِسُ لحياته الدائمة من حياته المنقطعة فإنه يسير من حياة زمانية إلى حياةٍ دهرية، بدليل أنّ الزمانَ خليفةُ الدّهرِ؛ فَمَا كان محفوظَ العين بالزمان كان محفوظَ العَيْنِ بالدهر، لا فاصلة بين الزمان والدهر؛ لأنّ آخرَ الزمان موصول بأول الدهر، والدهرُ زمانٌ ولكن في هذا العالم، والزمانُ دهرٌ ولكنْ في ذلك العالم. فلا تَعْجَبْ من زمانيٍّ تحوّلَ دَهْرِيّاً بالمشابهة النفسيّة والمشاكلة الجوهرية؛ فالحياتان واحدة وإنْ توسَّطَهُمَا الموت؛ كما أنَّ الشمسَ واحدة، وإنْ توسّطَتْها الأرض وأعني القرصَ قُرْصَ الشمس، والشعاع المبسوط على الأرض»(1).

ومن الجدير ذكره أنّ أبا حيان استطاع أن يتحرّر من تعسّف أساليب الفلاسفة، ووضع أسلوباً متوازناً أدرك العلاقة الوثيقة بين اللغة والفكر، فكان يقرن أسئلته الفلسفية دائماً بأسئلة لغوية، وبذا فإنه أسهم في توطيد الحركة المنطقية الجدلية، التي كانت تربط الفكر باللغة، والمنطق بالنحو، مع الاهتمام في الوقت نفسه بتحديد معاني الألفاظ تحديداً علمياً دقيقاً. واتجه في الشاهد السابق إلى التمثيل والتصوير الفني: (كما أنَّ الشمس واحدة، وإن توسَّطَتْها الأرض...) للاستدلال التعليلي، وتقريب المعاني، فضلاً عن تحسين الكلام.

(1) رسائل أبي حيان التوحيدي، ص٣٠٤، ٣٠٥.

٩ – التجزئة:

التجزئة من الأدلّة العقلية المنطقيّة، يعمد إليها الكاتب في مقام الإطناب، ولا يتّجه إليها في مقام الإيجاز، وهي: «**أَنْ تتّجه بالحكم إلى الجزئيات، تحكم عليها جزءاً جزءاً، حتى تستخلص النتيجة التي تريدها. ولها طريقان: الأول: تتبُّع الجزئيات، لاستنباط حكمٍ واحد لها، والثاني: تتبُّع الجزئيات ليخصّ واحداً من بينها بحكم؛ لينبّه على خصائصه، وعلى الأخذ به، أو على التّنفير منه**»(١).

كما في قول أبي حيان: «**أصناف الحياة عشرة: ثمانية مُتّعَتْ بها البشر على التفاوت الواقع بين الحيّ والحيّ، واثنان مرتقيانِ إلى ما يُشْكِلُ العلمُ به إلاّ في الجملة... فالصنف الأول يقال له حياة الحِسّ والحركة، والصنف الثاني يُقال له: حياةُ العلم والبصيرة، والصنف الثالث...**»(٢) وهكذا حتى استوفى ذكرَ الأصناف العشرة بصورة عامة، ثم أخذ يفصّل في ذكر كل صنفٍ وشرحه على حدة.

فقد تتبع الجزئيات، لاستنباط حكمٍ واحد هو: شرح أصناف الحياة من وجهة نظره، مُظْهِراً قدرةً فائقةً على الاستنباط والاستقراء في المنطق والفلسفة بأسلوبٍ يكشف عن عقولٍ راقية طمّاحة إلى معرفة الدقيق من الأمور، وعن قدرةٍ في التصرّف بمفردات العربية واشتقاقاتها، وربط هذه المفردات فيما بينها، على نسق دقيق جميل، وتلك "مرتبةٌ في تناول اللغة، لابدَّ أن تكون متساوقة مع منزلة عالية في التفكير"(٣).

١٠ – التمثيل:

أن يقيس الكاتب الأمر الذي يريد على أمرٍ مسلَّمٍ به عند المتلقي، فَيُلْحقه به، لجامعٍ بين الأمرَيْن. والتمثيل يساعد على تقريب الموضوعات للأذهان، وعلى الإقناع للأخذ بها، بأسلوبٍ جذّاب، وذلك لعلاقة المماثلة بين الموضوع المُراد، والموضوع الشّبيه والمماثل له، المتعارَف عند المستمعين(٤).

---

(١) الخطابة، العاملي، ص٣٤، ٣٥.
(٢) رسائل التوحيدي/ رسالة الحياة، ص٢٧٩.
(٣) أبو حيان التوحيدي، ص١١٥.
(٤) ينظر: الخطابة، العاملي، ص٩٥.

وقد استعمل أبو حيّان الحِكَم التشبيهية، على طريقة التمثيل، لإلقاء الضوء وزيادة إيضاح فكرته لدى المخاطَب؛ لأنْ مزج الحكمة بالتمثيل يحوّلها إلى آلةٍ قوية للترسُّخ في الأذهان، كما يزيد هذا الأسلوب رغبةَ المخاطَب في متابعة الفكرة.

فمثلاً، أراد أَنْ يمثّل الفَرْق بين (الجواهر الباقية) و(الأعراض الفانية)، فقال: «**اعلم أنّ الناظر في هذا الكتاب رجلان: رجلٌ ينظر إلى الأشياء، ورجلٌ ينظر في الأشياء. فالأوّل يحار فيها لأنّ صورها وأشكالَها ومخاطيطها تستفرغ ذهنَه، وتستملك حسَّه، وتبدِّدُ فِكْرَه فلا يكون له منها ثمرة الاعتبار، ولا زبدة الاختيار. وإذا فَقَدَ الاعتبارَ في الأول فَقَدَ فائدة الاختيار في الثاني. وأمّا الناظِرُ في الأشياء فإنّه يتأنّ في نظره، وتأنّيه يبعثه على التصفّح البالغ، والتصفّح البالغ يؤدّيه إلى تمييز الصحيح من السّقيم، والباقي من الفاني، والدائم من العارض، وما هو قشر ممّا هو لبّ، وما هو شعار ممّا هو دِثار، وما هو شجرة مما هو ثمرة، فيعلم حينذاك أنّ الدنيا قشرة الآخرة، وأنّ الآخرة لبّ الدنيا**»[1] يقصد أنّ الدنيا عَرَضٌ فان، والآخرة جوهر باقٍ، وقد أحسن التمثيل؛ إذْ شبّه الآخرةَ بلبّ الثمرة، الذي يجمع الحلاوةَ واللّذاذةَ، والفائدة، والاستمتاع، في حين شبّه الدنيا بقشرة هذه الثّمرة، والقشرة، كما هو معلوم، قليلة الفائدة.

– كما أراد أن يمثّل (الحياة العاقبة) فجاء بهذه التشبيهات البليغة: «**وهي بالتمثيل شخصٌ، وما سواها ظِلٌّ وعَيْنٌ، وما عداها أَثَر، ويقظةٌ وما قبلها حُلُم، وإنّما كان كدح الفلاسفة اليونانيين والإلهيين والطبيعيّين والمتقدّمين والمتأخّرين بهذه الحياة الجامعة بين السرور والبقاء السرمدي في حظيرة القدس ومراد الأنس**»[2].

– وفي قوله: «**ولعمري إنَّ مَنْ سافر إلى بلد العدل والأمن والخِصْب مرَّ في طريقه على كلّ مشقّة وقلّة أعوانٍ وجَدب، وما هذا والله بالصعب، ولا بالشّديد مع هذا العمر القصير، والعيش اليسير، والعوارض المؤذية، والشدائد المعترضة والآفات المتردّدة**»[3].

(١) رسائل أبي حيان التوحيدي، ص٣١٠، ٣١١.

(٢) السابق، ص٢٨٩.

(٣) رسائل التوحيدي/ رسالة الحياة، ص٢٩٠.

ضرب مثلاً لِمَن انتقل إلى رحمة ربّه، وكان في دنياه مقدِّماً لنيل جِنان الخُلْدِ والنعيم، مع مقاساةِ أنواع المشقّات ومجاهداتِ النفس والهوى، برجلٍ سافر إلى بلدٍ يسوده العدل والأمن، فحتّى لو مرَّ في طريقه على كلّ نوعٍ من أنواع المشقّات والشدائد، سينسى كلَّ حُزنٍ حين يعاين راحةَ البال، والأمنَ والسعادةَ الدائمة التي لا تنقطع.

- كما نرى، أبو حيّان دقيقُ النظر، كثيرُ الاستنتاج، ماهرٌ في التوليد، **غزيرُ المادة في ضرب الأمثال وقياس الأشباه بالأشباه**[(١)].

١١- المفارقة:

عُرِّفت المفارقة بأنّها «**عبارةٌ يبدو على ظاهرها أنّه يناقض باطنها، ولكنّها صحيحة؛ لأنها تقوم على أساسٍ صحيح يجمع بين النّقيضَيْن**»[(٢)] وهي من المصطلحات النقدية التي كثر الجدل بشأنها قديماً وحديثاً؛ كونها شملت جوانب عدة من الحياة قبل استعمالها في مجال الأدب، إذ إنَّ «**الحياة ذاتها مبنيّة على صور متفاوتة من المفارقات؛ فثمة مفارقة في هذا الوجود بين أشياء كثيرة كالنسبيّ والمطلق، والمحدود واللامحدود..**»[(٣)].

والمفارقة من مظاهر النزعة الفكرية في رسالة الحياة، لجأ إليها أبو حيان لما لها من أثر واضح في المستوى الدلالي والنفسي.

ومن المفارقات التي لجأ إليها، ما يُعرف بـ (مفارقة الإنكار) وهي «**منحى يفيض بالسُّخرية، لكنه يتوسّل بالسؤال لإظهار السخرية والإنكار لما يتحقّق، والفرق بين مفارقة السخرية ومفارقة الإنكار، أنّ النمط الأول يعتمد على اللغة الخبريّة، في حين أنّ النمط الثاني يستخدم لغة الإنشاء، وهذا المنحى يثير التساؤل للغرابة، ولحجم المفارقة التي يكتنفها الموقف**»[(٤)].

---

(١) كما برع التوحيدي في تقريب المعنى بضرب الأمثال، كما حدث في مسألة الاشتراك، والفرق بين الإنسان والحيوان. وهذا الأسلوب يحقّق انتقالاً سريعاً للأفكار إلى المخاطَب. تنظَر، مثلاً، الصفحات: ٢٨٠، ٢٩٢، ٢٩٥ من الرسالة.

(٢) موسوعة المصطلح النّقدي٤/١١٤.

(٣) المفارقة في شعر المتنبي، د. مفلح حويطات (مقال)، ص٤٠.

(٤) فضاءات الشعرية، دراسة نقدية في ديوان أمل دنقل، ص٢٠.

يقول التوحيدي: «**كيف يُبصر الإنسان مَعاده بعين الثقة، وعقله مستأسر في بلاد الشهوات، وأمله موقوف على اجتناء اللذّات، وسيرته جارية على أسْرِ العادات، ودينه مستهلَك بضروب الضَّلالات؟**»[1].

فالمفارقة هنا واضحة جليّة، فكل إنسان غارقٌ في شهواته ولذّاته، منغمسٌ في أنواع الضلالات، كيف له أن يكون متيقِّناً من حسن المعاد، والفوز بالخلود والجِنان؟! وقد خرج هذا السؤال إلى معاني التعجّب والإنكار واللافت أنه استعان بالخيال (عقله مستأسر في بلاد الشهوات، أمله موقوف على اجتناء اللّذات).

وذلك ليرسم الصورة المخيفة للحقيقة المرة (غفلة الإنسان) لتكون أكثر تأثيراً في نفس المتلقي.

١٢ – المقارنة والتمييز والثنائيات الضدّية:

يرى (غريماس) أنّ التقابل الضّدّي يمثّل جوهر المعرفة الإنسانية، وبدونه تبدو لنا غير منسجمة وعشوائية، وبذا لا يمكن لها أن تُدرَك، أي إنّ التقابل الضّدّي عند (غريماس)، هو الذي يمنح التجربة الإنسانية والعالم شكلاً، لهذا بُنيت مخططاته على فكرتي الضّد والنقيض: أسود/ أبيض.. ويمثل له بالمربع السيميوطيقي»[2].

ويرى (ياكبسون)، في سياق حديثه عن الثنائيات الضّدّية، أنّ «التعارض حتمي، إذْ بدون تناقض لا وجود لمجموع منسَّق من المفاهيم، ولا وجود لمجموع منسَّق من الدلائل»[3].

– وقد سعى أبو حيان إلى التضاد ليزيد المعنى جلاء والفكرة مضاء. ونرى للتضاد مكانة خاصة في (رسالة الحياة) لتبيين الفروق والشرح المطلوب، ولإيجاد القياس بين اللفظين المتطابقين في ذهن المخاطب، وذلك كله لفهم الفروق والخلافات في المسألة الفلسفية التي يشرحها.

(١) رسائل التوحيدي/ رسالة الحياة، ص٣٠١.
(٢) تحليل النص الشعري ، ص١٩.
(٣) قضايا الشعرية، ص٢٠.

يقول، مثلاً: «.. **النفس كما تستنير بالمعارف الصحيحة والعقائد اليقينية، والحركات المعتدلة، والأفعال الواجبة، كذلك تصدأ وتُظلم وتثوي بالجهالات الراكدة، والآراء الفاسدة، والحركات المختلطة، والأعمال الشنيئة، والحالتان في طرفَيْن متباعِدَيْن وليس الصَّدِئ كالمجلوّ، ولا الطالع كالغارب، ولا الوجه كالقفا، ولا العالي كالسَّافل. الأمور موزونة، والمثال واضح، والقياس صدوقٌ، والاعتبار حقٌّ، والتقصير وبالٌ، والهويناء سَفَهٌ، والاحتياط محمودٌ، والمستظهر مغبوط، والراغب إلى الفاني فانٍ، والراغب في البقاء باقٍ..**»(١).

يعتمد أبو حيان، هنا، على المقابلة، والتضاد، بين حالات النفس النورانية، والشهوانية: (تستنير النفس بالمعارف الصحيحة/ تصدأ وتظلم بالجهالات الراكدة)، ومن هنا جاءت المفارقة في المعاني، وفي الألفاظ والعبارات:

(تستنير/ تُظِلم)، (المعارف الصحيحة/ الآراء الفاسدة)، (الحركات المعتدلة/ الحركات المختلطة)، (الصَّدِئ/ المجلوّ)، (الطالِع/ الغارب)، (الوجه/ القفا)، (العالي/ السّافل)، (الفاني/ الباقي) ومن هنا يبدو واضحاً مدى الاختلاف بين النفس الفاضلة الكاملة، والنفس الناقصة، فالنفس الفاضلة تتطلّع إلى معرفة حقائق الأمور المعنوية، وبخاصة ما له علاقة بالإلهية. ومن أجل هذا فهي أكثر ميلاً – بحكم طبيعتها – إلى كل ما هو فاضل وشريف.. ولكنها تظلم كلما اقتربت من الأمور البدنية الحسية، ومالت إلى الهوى، والجهل، ومحبة الانتقام والغَلَبة، وتغدو أكثر اقتراباً – حينها – من النفس الناقصة الخسيسة.

- وذكر في رسالته – مراراً – التضاد بين النفس الفاضلة، والنفس الناقصة:

«منها النفس الفاضلة الكاملة، النقيّة المقدَّسة، ومنها النفس الناقصة الخسيسة، والضعيفة المُدَنَّسة»(٢).

- كما أكثر من الثنائيات الضدية: العقل والقلب، النفس والروح، الجسد والنفس، الموت والحياة، النعيم والشقاء، الحق والباطل، الغائب والشاهد، الخير والشّر(٣).

---

(١) رسائل أبي حيان التوحيدي، (رسالة الحياة)، ص٢٩٤، ٢٩٥،

(٢)السابق، ٣٠٠، وتنظر كذلك الصفحات ٢٨٢، ٢٩٣، ٢٩٥، ٢٩٧.

(٣) تنظر الصفحات: ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٨، ٢٨٢، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠١.

- وللثنائيات الضدية في (رسالة الحياة) وظائف دلالية، وفكرية، وجمالية، يتعامل معها الكاتب بوعي عميق، ورؤية ثاقبة ذات معنى، فهي تعمّق البنية الفكرية للنص من خلال حركية الجدل الصراعي بين طرفيها، وهو ما يُسمَّى في المنظور النقدي الحديث، بالفلسفة الجدليّة أو الديالكتيك[1]:

«طبقات الناس من عالِمٍ خَيّرٍ أو عالم شرّير، أو جاهل خيّر أو جاهل شرّير. قال: وليس في القسمة أن يكون العالم لا خيّراً ولا شرّيراً، وأن يكون الجاهل لا خيّراً ولا شريراً.. فهذه الأحوال منوطةٌ برقاب أهلها في الأول والآخر، والظاهر والباطن أي قبل الموت بالحياة وبعد الحياة بالموت»[2].

ركّز، هنا، على جدليّة العلاقة بين الخير والشر، في العالِم، والجاهِل، ونسبيّتها. وأنّ العالِم إمّا أن يكونَ خَيّراً، وإمّا أن يكون شرّيراً. ولا يَصِحّ في الأفهام أن يكونَ لا خَيّراً ولا شِرّيراً، وكذا الأمرُ في الجاهل..

وينبغي ألا يتبادر إلى الذهن أنّ أبا حيان إنما كان يسعى من وراء هذا التضاد إلى تصيُّد ألوان الزخارف والزينة اللفظية بحشر عددٍ من الطباقات في تضاعيف عباراته. فهذا أبعد ما يكون عن رجل فكرٍ ورأي كأبي حيان.. ولكنّ هذا التضاد يرفد أسلوب كاتِبنا بالمحاسن، لأنه يتسربل بالنغمة الموسيقية متعانقةً مع التلوين العقلي.

١٣ - الفحص والتمحيص ومناقشة جوانب المسألة قبل التسليم بالنتائج:

هذا ما كان التوحيدي يفعله في كل مسألة تُطْرَح عليه، كانت كل قضية تأخذ حقَّها في النقاش، يكشف ما فيها من سلب وإيجاب، فيورد على سبيل المثال، وفي معرض بيان فكرة (خلود النفس) أمثلةً على الجدل والمحاجة بين أصحاب المذاهب، فيما يقدمون من أدلّة تثبت صحة اعتقادهم وتؤيد آراءهم.

(١) ينظر: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، جلال الدين سعيد، ص١٣١. والجدلية: هي حركة الفكر التي تثبت المسألة أو القضية وتنقضها، ثم تتجاوز الإثبات والنقض إلى تأليف يضمّهما ويتعدّاهما. انظر أيضاً: المعجم الفلسفي، ص٣٩١-٣٩٤.

(٢) رسائل التوحيدي/ رسالة الحياة، ص٣٠١.

«قال أوميرُس: إنّي لأعْجَبُ من الناس وهم يمكنهم الاقتداء بالله سبحانه وتعالى فَيَدَعونَ ذلك إلى الاقتداء بالبهائم والسِّباع فقال تلميذه: لعلّ هذا هو لأنهم قد رأوا أنهم يموتون كما تموت البهائم. فقال أوميرس: فلهذا السبب يكثر تعجّبي منهم من قِبَلِ أنّهم يحسبون أنهم لابسون بدناً ميتاً ولا يحسبون أنّ في ذلك البدن نفساً حيّةً غير مائتة. وفي هذا الرأي الذي قال هذا السيدُ تنبيهٌ تام، وزجْرٌ نافع، وإيضاح لبعض ما يمر بأطرافه الشّكّ ويبعد في أحكام الحكمة أن يكون الإنسان مع فضائله التي هي العقل والتمييز والمعرفة والعلم يفارق البهيميّة والسبعيّة في الأول بالتحقيق، ثم يصير مشاكلاً لهذا الثاني أعني في الفناء والبُطلان، كأنّ هذه الخيرات التي مُنِحها وخُصَّ بها إنما كان الغرضُ فيها أن يعتملها في منافع هذه الحياة الناقصة الـمُنْقِصة والأحوال البائدة المنتهية. لا وحقِّ العقل الذي إذا شهد صَدَق، وإذا بيَّن حقَّق، بل وقعت الميزة والخصوصية في هذا الطرف لتكون مستصحبةً للتضاعف والتزايد والاستثمار إلى الطرف الآخر، ولا تضيع ولا تضمحل بل تبقى وتثبت وتنمو وتزكو لأنّها لو انقضت بانقضاء الإنسان ولم تثمر في الثاني بعد أن أزهرت في الأول.. لكانت الحكمة مبتورة، والقدرة مقصورة.. إلخ»[(١)] حتى يصل، أخيراً، إلى النتيجة الآتية: «بل لّما كان مبدأُ السِّباع والبهائم مخالفاً لمبدأ الإنسان بالصورة المشاهدة بالعين والصورة الـمُدْرَكَة بالعقل كان الإنسان مخالفاً لمنتهى البهائم والسِّباع بالاعتبار المستفاد من العقل.. والرأي المُصَفَّى من الهوى»[(٢)].

إنّ هذه المحاججة المنطقية، تزخر بالحكمة، نتيجة تطوّر الوعي وانعكاس مؤثِّرات الحياة والثقافة.. فالتوحيدي يلجأ إلى الإقناع بإيراد أقوال بعض الفلاسفة، ممّا يخدم الفكرةَ التي يبغي إرساءَها.. ثم يعقّب برأيه: (وفي هذا الذي قال هذا السيد تنبيهٌ تام، وزجرٌ نافع، وإيضاح..) معتمداً الجدل والحجاج والإقناع: (لا وحقّ العقل الذي إذا شهد صَدَق، وإذا بيّن حقّق، بل.. إلخ)، ويمضي في طريق النقاش والجدال إلى أبعد حَدٍّ، ولا يتوقّف إلاّ عندما يلمح تغييراً طرأ على المتلقي في تقبّله للفكرة الجديدة وهذا ما يفسّر الاسترسال القوي أو الشديد حول دلالة محدَّدة تدور في فلك الفكرة التي يريد ترسيخَها.

(١) رسائل التوحيدي/ رسالة الحياة، ص٢٩٣.

(٢) السابق، ص٢٩٣.

١٤ – استعمال المفاهيم العلمية والمصطلحات الفلسفية:

استخدم التوحيدي – وَمِنْ قبله الجاحظ – ألفاظاً جديدة للتعبير عمّا طرأ من معانٍ جديدة. ونحن هنا إزاء ظاهرة كلامية؛ إذْ إنّ المتكلّمين بحكم صناعتهم تطرّقوا إلى جميع معارف عصرهم الجديدة، بما فيها الفلسفة، واصطلحوا على تسمية ما لم يكن له اسم في لغة العرب[١]. ووجود مثل هذه الألفاظ والمصطلحات في نتاج التوحيدي يُضفي عليه النزعة الفلسفية والمنطقية.

نذكر من هذه الألفاظ والمصطلحات، مما ورد في (رسالة الحياة):

الهيولى[٢]، والعَرَض[٣]، والجوهر[٤]، والسِّنْخ[٥]، والعُنْصُر[٦]، والاستدلال[٧]، والاستنباط[٨]، والعِيان العقلي[٩]، والقياس الحسّي[١٠]، والجِرْم[١١]، والطّبيعة[١٢]، والنفس النّاطِقة[١٣]، والنّفس العاقِلة[١٤] والنفس الفاضلة الكاملة[١٥]، والنفس الناقصة الخسيسة[١٦]، والوجود[١٧]، والعدم[١٨].

(١) ينظر: البيان والتبيين: ١/ ٢٠ (من المقدمة).
(٢) رسائل أبي حيان/ رسالة الحياة، ص٢٩١ (مرّتان)، ص٣٠٣.
(٣) السابق، ص٢٨٧، ص٢٩٠، ص٣١٠، ص٣١١.
(٤) المصدر السابق ، ص٢٨٢، ص٢٩٤، ص٣٠٤، ص٣٠٥، ص٣١٠، ص٣١٢.
(٥) السابق ، ص٢٨٢.
(٦) السابق ، ص٢٨٢.
(٧) السابق ، ص٢٨٧.
(٨) السابق ، ص٢٨٧، ص٣١٢.
(٩) ص٢٨٩.
(١٠) ص٢٨٩.
(١١) ص٢٩١.
(١٢) ص٢٩٤ (ثلاث مرات)، ص٢٩٥ مرتان، ص٢٩٦، ص٢٩٧، ٢٩٩ (مرتان)، ص٣٠٨.
(١٣) ص٢٩٤ (مرتان).
(١٤) ص٢٩٦، ٢٩٧.
(١٥) ص٣٠٠.
(١٦) ص٣٠٠.
(١٧) ص٣١٢، ٣١٦ (١٧).
(١٨) ص٣١٢.

وكـان، أحيـاناً، إذا اسـتعمل ألفاظـاً ومصـطلحات خاصـة، يُعـنى بتحديـد معناهـا للقارئ، حتى لا يستغلق فهمها عليه: «.. **آخر الزمان موصول بأول الدهر، والدهر زمان ولكن في هذ العالم، والزمان دهر ولكن في ذلك العالم**»[1] يعرض أبو حيان لنا وجهة نظره ومفهومه عن الزمان، والدهر، فيرى أنّ النفس الفاضلة، التي تقتبس لحياتها الدائمة من حياتها المنقطعة، تسير من حياةٍ زمانية إلى حياة دهرية، حيث الخلود والبقاء.

وأسلوب أبي حيان من هذه الناحية يُعدّ نموذجاً رائعاً لأثر المنطق في العبارة، بما يمتاز به من دقة في اختيار الألفاظ وإيجاز في تركيبها، وتلاؤم في تأليفها. وأثر المنطق يتجلى أيضاً في التفكير، بحيث تكون الأفكار مطابقة لما يقتضيه الواقع.

١٥ – نقل الاقوال الحِكَمِيّة:

نضجت الحكمة في العصر العباسي، متأثّرة بالثقافات الهندية والفارسية واليونانية، ونقل الحكمة كان من دعائم الكتابة في الأدب العربي القديم، لأنّ «**الكتابة الأدبية القديمة كانت تعدّ المنزع التعليمي دعامة أساسية من دعامات النّص، فلم يخل نصٌ أدبي قديم من مَثَلٍ أو حكمة تجسيداً لرؤية أدبية تقضي بتحميل القارئ المنافع والفوائد..، فقد كان النص الأدبي يستظلّ بهيبة القديم وقداسة كلام الغابرين عندما تجري فيه الحقائق مجسَّدةً بالأمثال والحِكَم، وبخاصّة إذا نُسِبت إلى شخصيات رسَخَتْ أسماؤها في الذّاكرة**»[2]، وعلى هذا الأساس نرى للحكمة موقعاً خاصاً في آثار التوحيدي بسبب غَلَبة العقليّة الرائجة في عصره وتأثّره بالفلسفة اليونانية، كما رمى من إيراد الحِكم إيضاحَ معلوماته الموسوعيّة، وإثبات وجهة نظره، ودعمها بأقوال كبار الفلاسفة والمفكّرين.

وقد امتلأَتْ (رسالة الحياة) بِحِكَم فلاسفة اليونان وأقوالهم أمثال سقراط وأفلاطون وفيثاغورس ونقوماخوس وسويقلس وأوميروس، كما نقل عن أستاذه أبي سليمان السجستاني المنطقي كثيراً من أقواله، وعرض بعض الآراء لـ (إخوان الصفا)، وميّز هذه الأقوال من أقواله، بِأَنْ جعل رسالته قسمَيْن: القسم الأول خاص برأيه في أصناف الحَيَاة،

(١) رسائل أبي حيان/ رسالة الحياة، ص٣٠٥.

(٢) الفن والأدب، ص٣٥.

والقسم الثاني عَرَض فيه آراء الفلاسفة، لِيَدْعَم ما ذهب إليه في القسم الأوّل، ولكنّ التعبير والصياغة، بالطبع، للتوحيدي.

ونَسَبَ الأقوال الحِكَمِيّة إلى أصحابها[1]، فمثلاً، نقل عن (سويقلس) قوله: «**إنّ الذي لا يعلم أنّ له حياةً إلاّ حياةً طبيعيّة فقط فهو شقيّ؛ وذلك أنّ هذه الحياة الطبيعية شبيهة بالظّل الزائل، والنّبات السريع الجفوف، وبقاء صاحبها على الأرض قليلٌ يسيرٌ بسيرة البهائم، فأمّا الذي يعلم أنّ له مع ذلك حياةً نفيسةً يغدوها بالنطق فإنه غير مائت، وهو مغبوطٌ باقٍ يقتدي بأفعاله بالله عزَّ وجلّ**»[2] وأراد بهذا أن يدعم وجهة نظره التي عرضها في القسم الأول من الرسالة، والتي ذكر فيها أنّ الإنسان إذا مات لا يعدم نفسَه؛ لأنّ النفسَ جوهرُ الإنسان، وموت الإنسان يُعْدِم جزءَه الهيولانيّ، أمّا جوهره فيبقى ولا يفسد.

ونقل عن (فيثاغورس) قوله: «**النفسُ بحرُ الشهوات، والعقل بحرُ النّجاة، والحكمة بحر الخيرات، والجهل بحر الضلالات، والموت بحر الحياة**»[3]، مؤكِّداً رأيَه الذي ذكرَه في القسم الأول من الرسالة، وفحواه أنّ درجة العقل أرفع من النفس؛ لأنّ العقل هو الآلة التي تسيطر على النفس وتضبطها، وترقى بالإنسان إلى أعلى مراتب إنسانيّته.

واستعمل أبو حيان بعض الشواهد الشعرية التي تنضوي على الحكمة، لتبيين سعة معلوماته الشعرية في مقابل معلوماته النثرية، وإعطاء القيمة لنصوصه؛ إذْ فضيلة الشعر تعلو على النثر. وأيضاً بغية إزالة المَلَل والتعب عن المخاطَب؛ لأنّ النثر لغة العقل، في حين أنّ الشعر هو لغة العاطفة والأحاسيس، وهذا يدل على مدى احتياج الكاتب إلى الشعر والوزن والقوافي لتعبيراته التعليمية والتربوية في جانب اهتمامه بالنثر. وهكذا أقام نوعاً من التوازُن مراعياً في ذلك ذوقَ القارئ الذي يفضّل الشعر، والقارئ الذي يفضّل

(١) ومن الجدير ذكره أنّ التوحيدي، في غير (رسالة الحياة)، كثيراً ما ينقل الحِكَم دون ذكر أصحابها. كما في (البصائر والذخائر).

(٢) رسائل أبي حيان التوحيدي، ص٢٩٥.

(٣) السابق، ص٢٩٨.

النثر، فقد أورد الشعر في أربعة مواضع من (رسالة الحياة)[1]، يقول مثلاً في إحداها: **«.. وقلتُ يوماً لأبي سليمان: أنشدني جماعة من أهل الريّ لأبي بكر محمّد بن زكريا الرازي بيتَيْن وهما:**

لعمري لا أدري وقد آذنَ البِلى ... بعاجل ترحال إلى أين ترحالي
وأين مكان النفس بعد خروجِهِ ... من الهيكَلِ المُنْحَلّ والجَسَدِ البالي

فقال أبو سليمان: وما علينا من جهله إذا لم يَدْرِ إلى أين ترحاله، أمّا تَرْحَالُنا فإلى نعيمٍ دائم، وخلودٍ متّصل..»[2].

١٦ – النزعة الحسية:

يعلّق أبو حيان أهمية كبيرة على معطيات الحواس في اكتساب المعرفة والعلم، واكتشاف حكمة الكون والاستدلال عليها.

وأهمية معطيات الحواس هذه، التي فرضَتْها على تفكيره الأصول الكلامية المنطقية، أفادته أساليب شتى لاستقصاء الواقع والوقوف على مختلف مظاهره ابتغاء فهمه وإدراكه توصلاً إلى حقيقته.

ولقد دفعت هذه النزعة الحسية الجاحظ – أستاذ التوحيدي – إلى أن يقبل على الواقع بحواسه، فيتلمسه بدقة شديدة، ليستوعبه بدقائقه وتفاصيله، ويقف على عناصره الملموسة أو المرئية أو المسموعة كافة. فإذا ما تناول موضوعاً، صوَّرَهُ أحسن تصوير، كما يعانيه ويحس به بحواسه، وكان أيضاً يتلقف الأخبار ويحرص على جمعها، للإفادة إلى أقصى حد من معطيات السماع.

وقد تأثّر أبو حيان بأستاذه الجاحظ كثيراً، وظهر هذا التأثُر في أساليب استغلاله معطيات الحواس وطرق استدلاله وتحقيقه المفضية إلى المعرفة اليقينيّة.

ولكنّ التوحيدي تميّز عن الجاحظ، بمهارته الفائقة في المزج بين المعاني المحسوسة، والتصوّرات الذهنيّة، فالتوحيدي «أديب فيلسوف يعلم أنّ في كلّ محسوس ظلاًّ من

---

(١) ينظر: الساق، الصفحات: ٢٧٨، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١١، ٣١٥.
(٢) السابق، ص٣١٤، ٣١٥.

المعقول، وأنّ الحسيّات معابر إلى العقليّات، فليس بدعاً أن نراه يمزج الحس بالعقل، والأدب بالفلسفة»(١). وظهر هذا في معظم صوره الفنية في الرسالة، كقوله: «.. العيان العقلي فوق القياس الحسّي، لأنّ العقل مولى والحسّ عَبْد، وشهادةُ المولى مقدَّمة على شهادة العبد»(٢)، ما أجمل هذه الصورة وأعمقها! (العقل مولى والحس عبد)/ تشبيه بليغ، وغايته من هذه الصورة المزيد من الإيضاح والبيان عن المعنى الحقيقي.

كما استعان بالحواس في اقتناص المعاني، كما في قوله: «غامَتْ سماءُ العلم، وأظلم جوُّ البيان، وانكسر فقار الدين، وتحطّم عمود الشّباب، وقلّ نصير الأدب، وتقوّض بناء الخير، وبَلِي ثوب المروءة، وغارت عينُ الحياة، وعَقِمَتْ أمُّ الوفاء»(٣).

تعبّر هذه الاستعارات المتلاحقة (غامت سماء العلم، بلي ثوبُ المروءة، غارَتْ عين الحياة.. إلخ) عن طاقة تخيّليّة هائلة. وهذا التكثيف الجمالي نابع من القفزة الانزياحية الخياليّة من المشبَّه إلى المشبَّه به، ونابع من اللصوق المباشر بالطرف الحسّي، رابِطاً بين سياقَيْن.

١٧ - الموسوعية:

كما تتجلى النزعة الفكرية في البحث الدؤوب عن المعارف والعلوم، والحرص على استقائها من منابعها والإحاطة بكل ما هو ديني ودنيوي تحت كنف عقل منفتح قادر على استيعاب كل ما سبق، وهو ما جعل كثيراً من الباحثين يطلقون صفة (الموسوعية) على عقله، وهذه السمة لا تتوافر إلاّ لمن نزع إلى العلم، وجال في مساربه، وامتلك عقلاً قادراً على الفهم والتحصيل المعرفي الذاتي بالتوازي مع المَلَكة النقدية التي تُخْضِعُ كلَّ ما يَرِد عليها لمسبار النقد والتمحيص والتدقيق، فكان يأخذ من كل علمٍ بطرف، ويجيد فيه كالفلسفة والفَلَك والأدب والفقه.

وفي ذلك استجابة لنزوع العقل إلى المعرفة وإغناء لحاجاته الملحّة في البحث والاستقصاء، انتقلت عدواها إلى المتلقي مستزيداً في كل مرة من تلك العلوم.

(١) أبو حيان التوحيدي، د. زكريا إبراهيم، ص١٤٠.
(٢) ص٢٨٩ من الرسالة.
(٣) السابق، ص٢٧٧.

«قال سويقلس: إنّ الذي لا يعلم أنّ له حياةً إلاّ حياة طبيعية فقط فهو شقيّ، وذلك أنّ هذه الحياة الطبيعية شبيهة بالظّل الزائل.. فأمّا الذي يعلم أنّ له مع ذلك حياةً نفيسةً يغذوها بالنطق فإنّه غير مائت»(١) (مسألة علاقة النفس بالجسد، سبق ذكرها).

فينطلق في كل أفق مستطرِداً في كل مسألة..

ومن الواضح أنّ التوحيدي روى عدداً من الأقوال الفلسفية سواءٌ أكانت لفلاسفة عرب أم لفلاسفة غير عرب، وطرح مشكلات كبرى تخصّ الإنسان والكون والحياة والفنّ، وعالجها من منظوره الفلسفي، الذي يميل إلى العقل بوصفه أداةً مهمةً وأساسيةً في كشف المعرفة.

إنّ اعتماد التوحيدي في بناء النص عامةً على كم هائل من الأقوال والشواهد المنتمية إلى عصور عدّة ناتج عن التداخل المعرفي والثقافي، ممّا يجعل أسلوب التوحيدي متفرداً، وكذا رؤيته التأملية الخاصة ونظراته العميقة في أكثر القضايا إشكاليةً في عصره، إذْ كان إخلاصه لفنّه في الحقيقة إخلاصاً لذاته ولأفكاره التي عكست صورة المرحلة التي يمثلها أدبه، وليس غريباً أن يجد بعض الباحثين أنّ التوحيدي قد تفوّق على مَنْ سبقه، بمن في ذلك الجاحظ في تسجيل المناظرات والمحاورات وشتى فنون الحديث التي جَرَتْ على لسان الخاصة والعامة(٢).

خاتمة:

عرض البحث فيما سبق مظاهر النزعة الفكرية في (رسالة الحياة)، وهي بحث فلسفي في الحياة والموت، والمعاش والمعاد، والنفس والروح، والعقل والجسد، والنعيم والشقاء.. صاغه بأسلوبٍ أدبي ممتع. وقد عمد أبو حيان إلى المنطق في رسالته، وهو علم أحكام العقل، فاستعان بأساليبه في ربط المقدمات بالنتائج على شكل أقيسة وأدلّة وبراهين، وقد أحسنَ استعمالَ آلة المنطق إلى حَدٍّ أصبح فيه يحتجّ للشيء وضدّه، ويحشد لكلٍّ منهما الحجج والبراهين.

(١) رسائل التوحيدي/ رسالة الحياة، ص٢٩٥.

(٢) ينظر: أبو حيان التوحيدي، زكريا إبراهيم، ص١٤٠.

أهم النتائج التي توصل إليها البحث:

– استعمل التوحيدي قلمَه في جميع ميادين المعرفة في عصره، وكان على صلة باتجاهات العصر الفكرية وأصحابها، ومن هؤلاء الفلاسفة والمتكلمون، وأهم إنجاز – برأينا – أنه جعل الفلسفة وقضاياها في متناول القارئ العادي، فلم تعد حكراً على طبقة معينة من الفلاسفة ورجال الكلام، وذلك لأنه أضفى على قضايا الفلسفة أثراً من نزعته الأدبية الوجدانية الغلابة، فقربت ألفاظها وتعبيراتها ومقولاتها من أفهام الناس..

– أبو حيان التوحيدي أعظم مفكِّر إسلامي استطاع في القرن الرابع الهجري أن يحيل التراث الفلسفي إلى ثقافة حيّة نامية متطوّرة؛ فقد استطاع هذا الكاتب أن يقدّم إلينا الفلسفة في أسلوب أدبي، وجعلها مقبولةً مفهومةً حتى عند غير المتخصّصين، بل ومحتوية كذلك على عنصر الإمتاع الذي يحتوي عليه النص الأدبي في المعتاد.

– (رسالة الحياة) واحدة من رسائله المهمة التي تكشف لنا عن عقليّة أبي حيّان (الموسوعيّة) التي تهتم بكلّ شيء، وتريد أن تلمّ من كلّ فن بطرف، فهو يثير الكثير من الإشكالات الفلسفية حول (الحياة الإلهية)، و(الحياة الإنسانية) و(حياة الملائكة)، والموت، والمعاد، والخلود، والنفس والروح والعقل، والجسد والنفس، والنعيم والشقاء، والحقّ والباطل، والخير والشّر.. إلخ. كلّ ذلك بأسلوب أدبي رفيع فيه جزالة اللفظ، ونصاعة الأسلوب، وجمال التشخيص والتجسيم، والدقّة الفكرية في استعمال المفاهيم والمصطلحات..

– أخذ أبو حيان (النزعة الحسّية) في كتاباته عن أستاذه الجاحظ، ولكنّ التوحيدي تميّز عن الجاحظ، بمهارته الفائقة في المَزْج بين المعاني المحسوسة، والتصوّرات الذهنيّة.

– بلغت العربيّة في كتابات التوحيدي آفاقاً لم تبلغها من قبل في قدرتها على التعبير عن المعاني العقلية الدقيقة، ومن أهم مظاهر النزعة الفكرية والفلسفية في (رسالة الحياة): البعد عن التكلّف، والمذهب الكلامي، والاستنتاج والاستدلال، واستخدام التعريف، والقياس، والتفنيد، والتعليل، والتجزئة، والتمثيل، والمقارنة والتمييز والثنائيات الضدية، والمفارقة، واستعمال المفاهيم العلمية والمصطلحات الفلسفية، ونقل الأقوال الحِكَمية، والوحدة والتسلسل المنطقي..

فهرس المصادر والمراجع:

أولاً–المصادر

١-الإمتاع والمؤانسة، ١٤٢٤هـ ، التوحيدي، علي بن مُحَّد بن العباس أبو حيان (ت ٤٠٠هـ)، ط١، بيروت، المكتبة العنصرية.
٢- البيان والتبيين، ١٤٢٣هـ ،الجاحظ، عمرو بن بحر بن محبوب، أبو عثمان (ت ٢٥٥هـ)، بيروت، دار ومكتبة الهلال.
٣- رسائل أبي حيان التوحيدي (مصدَّرة بدراسة عن حياته وآثاره وأدبه بقلم د. إبراهيم الكيلاني)، ١٩٨٥م ، التوحيدي ، ط١، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر.
٤-- سير أعلام النبلاء،٢٠٠٦م ، الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله مُحَّد بن أحمد بن عثمان بن قايْماز (ت ٧٤٨هـ)، القاهرة، دار الحديث.
٥- معجم الأدباء، ١٩٩٣م ، ياقوت الحموي ، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي (ت ٦٢٦هـ) ، تحقيق إحسان عباس، ط١، بيروت، دار الغرب الإسلامي.
٦- الوافي بالوفيات، ٢٠٠٠م ، الصَّفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك (ت ٧٦٤هـ)، تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، بيروت، دار إحياء التراث.
- الوافي بالوفيات، د. ط، بيروت، دار إحياء التراث.

ثانياً- فهرس المراجع:

١- أبو حيان التوحيدي أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء، (د.ت) د. زكريا إبراهيم ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة.
٢- أبو حيان التوحيدي، ،(د. ت) ، محمود إبراهيم، الدار المتحدة للنشر.
٣- أعلام النثر الفنّي في العصر العباسي، ٢٠٠٤م ، عمر الدقاق ، ط١، سوريا – حلب، دار القلم العربي، دار الرفاعي.
٤- الاستقراء والمنطق الذاتي، ٢٠٠٥م ، يحيى مُحَّد ، ط١، الانتشار العربي.
٥- تحرير الأصول، (د.ت) ، مُحَّد الموسوي ، مطبعة النعمان، النجف الأشرف.
٦- تحليل النص الشعري (دراسة ما وراء نقدية في البنيوية العربية)، ٢٠٠٨م ، د. سعيد عبد الهادي المرجح ، ط١، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة.
٧- حلية البديع،١٨٧٦م ، قاسم البكره جي، المطبعة العزيزية.

٨- الخطابة، ١٩٨٠م ، أرسطو، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، الجمهورية العراقية، دار الرشيد للنشر.

٩- الخطابة (تاريخها، قواعدها، آدابها)، ١٩٨٣م ، حسين جمعة العاملي، ط١، بيروت، مطبعة وزنكو غراف الفكر.

١٠- عناصر الوحدة والربط في الشعر الجاهلي،١٩٨٧ ، سعيد الأيوبي، الرباط، مكتبة المعارف.

١١- فضاءات الشعرية/ دراسة نقدية في ديوان أمل دنقل، (د.ت)، د. سامح الرواشدة، الأردن – إربد، المركز القومي للنشر.

١٢- فن الخطابة، (د.ت)، د. أحمد الحوفي، ط٣، دار الفكر العربي.

١٣- الفن والأدب، ١٩٧٠م ، ميشال عاصي، بيروت، منشورات المكتب التجاري.

١٤- قضايا الشعرية،١٩٨٨م ، رومان ياكبسون، ترجمة مُحَمَّد الولي ومبارك حنون، ط١، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر .

١٥- قواعد النحو العربي في ضوء نظرية النظم، ٢٠٠٣م ، سناء حميد البياتي، ط١، الأردن، دار وائل للنشر.

١٦- المعجم الفلسفي، ١٩٨٢، جميل صليبا، بيروت – لبنان، دار الكتاب اللبناني.

١٧- معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية،٢٠٠٤م ، جلال الدين سعيد، ط١، تونس، دار الجنوب للنشر.

١٨- مناهج البحث عند مفكري الإسلام،(د.ت) ، علي سامي النشار، ط٤، دار المعارف.

١٩- موسوعة المصطلح النقدي،١٩٩٣م ، د. سي ميويك، ترجمة عبد الواحد لؤلؤة، ط١، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

٢٠- النزعة الكلامية في أسلوب الجاحظ،١٩٦٤م، فيكتور شلحت، مصر، دار المعارف.

الدوريات والمجلات:

١- بين النص وصاحبه، (خريف ١٩٩٥م) ، عبد السلام المسدّي، مجلة فصول، المجلد ١٤، العدد ٣.

٢- المفارقة في شعر المتنبي،٢٠١٤م ، د. مفلح حويطات، مجلة أفكار، عدد ٣٠٩، المملكة الأردنية الهاشمية، وزارة الثقافة.

عجائبُ أنطاكِيَةَ في كُتبِ التُّراثِ العربيّ

أ.د. فاروق اسليم *

الملخص:

عُرفت أنطاكية في كُتب التراث العربيّ بأنّها شقيقة دمشق؛ لما بينهما من تناسب في جمال الطبيعة، وعجائب العمران، ووحدة التاريخ، وقد أشار هذا البحث إلى زمن بناء انطاكية، وإلى منزلتها الحضاريّة لدى العرب قبل الإسلام وبعده.

وناقش البحث العجائب التي اشتُهرت بها أنطاكية في مجال العمارة والصناعة: عمارة السور والكنائس وصناعة الثياب وغيرها، ثمّ عرض البحثُ المرويّاتِ والأخبارَ الخاصة بعجائب حيوان أنطاكية وهوامها وناسها وطبيعتها، وناقش ما يكتنف تلك المرويّات من أوهام كانت حقائق في وعي الذاكرة الشعبيّة التراثيّة.

الكلمات المفتاحيّة: أنطاكية – البطّال – الأبدال – تنّين

* أستاذ في قسم اللغة العربيّة بجامعة حلب، عضو اتّحاد الكتّاب العرب.

تمهيد:

أنطاكِيَةَ دُرّةُ بلادِ الشامِ ثقافةً وحضارةً، وعاصمةُ العواصم، وأمّ الثغور في صراعنا مع الآخر تاريخيًّا، وهي شقيقةُ دمشقَ، وتوأمُها التاريخيّ؛ فتاريخُ الشام، إنْ ذُكِرَ العمران والنضارة والأحداث العظام، لا يكاد يغادرُ فَلَكَ دمشقَ وأنطاكِيَةَ، فما بين شمال الشام وقلبها نَسَجَ التاريخُ وحدةَ أرضٍ وتمازجَ حضارات وشعوبٍ كانت وما تزالُ تبحثُ عن نَسْجٍ جديدٍ، مُؤسّسٍ على ما صَنَعَه تاريخٌ مديدٌ على هذه الأرض المباركة.

ويُراد بهذه القراءة التاريخيّة أنْ تستعيدَ ذاكرتُنا بعضًا من حضورِ أنطاكِيَةَ في تراثنا العربيّ، بالوقوف عند تَسميتها ومَنزلتها، ثمّ عند عجائبها في العمارة والصناعة والحيوان والهوام والناس والطبيعة.

١ – تَسميةُ أنطاكِيَةَ ومنزلتها: ذَكَرَ ياقوتُ الحمويّ (ت٦٢٦هـ) في معجمه "أنّ أوّل من بنى أنطاكية أنطيغونيا، في السنة السادسة من موت الإسكندر (ت٣٢٣ق.م)، ولم يُتمّها، فأتمّها بعده سَلُوقوس(١)". وهذا يعني أنّ بدء بنائها كان سنة ٣١٧ ق م.

وقد يعترض باحث على ما يُقالُ عن زمن بنائها وعمّن أمر به لأسباب تتّصل بآليّة التوثيق العلميّ، لكنّ المؤكّد أنّ بناءها هو من إرثِ أبناءِ الـمَنطقة، ولم يكن فنًّا عمرانيًّا مَجلوبًا إليها، وكذلك الحالُ في تسميتها، إذ قيل: إنّها "لـمّا عُرِّبَتْ غُيِّرَتْ صورتُها(٢)"، فأصبحت أَنْطاكِيَة "بالفتحِ ثمّ السكون، والياء مخفّفة(٣)". لكنّ هذا التعريب لاسمها لا يعدو أنْ يكونَ إعادةَ صياغةٍ صرفيّةٍ، تنتقل باللفظِ من لهجةٍ أو لغةٍ هي شقيقةُ العربيّة أو ابنتها إلى العربيّة الفصيحةِ.

والقولُ بأنّ لفظة أنطاكِيَةَ مشدّدةٌ أبدًا، بدليلِ تشديدِها في شعرِ امرئ القيس الكنديّ وزهيرِ بن أبي سُلمى، ليس بشيء؛ لأنّ تشديدَها في شعرهما كان للنسبة(٤).

(١) معجم البلدان: أنطاكية.

(٢) الروض المعطار، ص٣٨. يُلاحظ أنّ المحقّق إحسان عبّاس قد ضبطها بتخفيف الياء، كما أنّه لم يحقّق الهمزة، ورسمها همزة وصل، حيث وردت في الكتاب.

(٣) معجم البلدان: أنطاكية.

(٤) ينظر: ديوان امرئ القيس، ص٤٣ وشرح شعر زهير، ص١٩ ومعجم البلدان: أنطاكية، وتاج العروس: نطك.

لكنّها مع ذلك جاءت مشدّدة لغير النسبة، في قول البحتريّ(١):

وَإِذا مــا رَأَيــتَ صــورَةَ أَنطــا كِيَّــةَ ارْتَعْــتَ بَــينَ رُوْمٍ وَفُــرْسِ

فالبيت يُصوّر حرب الروم والفرس على أنطاكِيَةَ، وقد جاءت ياؤها في البيت مشدّدة. وهذا التشديد قد يكون ضربًا من الضرورة الشعريّة، لكنّي أميل إلى أنّ البحتريّ استخدمَ لفظةً شائعةً في زمنه وبيئته، ويرجّح ذلك أنّ اللفظة وردت لدى غير البحتريّ من الشعراء مشدَّدَة لغير نسبة، ومنهم المتنبّي في قوله يصف قصيدته(٢):

حَجَّبتُهــا عَــن أَهــلِ إِنطاكِيَّــةٍ وَجَلَوتُهــا لَــكَ فَاِجتَلَيــتَ عَروســا

وكانت أنطاكية تُنافسُ مُدُنَ العالم في أهمّيتها؛ فهي "مدينةٌ عظيمةٌ بالشام على ساحل البحر(٣)"، بينها وبين حلب "يومٌ وليلةٌ، وبينها وبين البحر نحو فرسخين، ولها مَرْسى في بُليدةٍ يُقَالُ لها: السويدية(٤)"، وهي فرضةُ أنطاكِيَةَ على البحر، وبها يقعُ نَهرُ أنطاكِيَةَ، المُسمّى العاصي(٥).

ولأنطاكية قداسةٌ عظيمةٌ عند النصارى؛ فقد كانت قاعدةَ القياصرة(٦) ، وكانوا "يدعونَها مدينةَ الله ومدينةَ الملك وأمَّ المدائن لأنّها أوّلُ بلدٍ أُظْهِرَ فيه دينُ النصرانية، وبِها كرسيُّ بطرسَ، ويُسَمَّى شمعونَ وشمعانَ، وهو خليفةُ إيشوعَ الناصريِّ، المُرأَّسُ على تلامذته الاثني عشرَ والسبعينَ وغيرِهم(٧)". وقيل: هي القرية التي مرّ بها موسى والخضر -عليهما السلام- فاستطعما أهلها، فأبوا أنْ يضيفوهما(٨). كما توجد في إحدى

(١) ديوان البحتريّ ٢/١١٥٦
(٢) العَرف الطيّب ١/١٧١. **حجّبْتُها**: الضمير(ها) للقصيدة. **جلا العروس على بعلها**: عرضها عليه سافرة، فنظر إليها.
(٣) الروض المعطار، ص٣٨.
(٤) تاج العروس: نطك.
(٥) ينظر: الروض المعطار، ص٣٣٠-٣٣١ و٤٠٥.
(٦) ينظر: السابق، ص ٣٨.
(٧) السابق، ص ٣٨.
(٨) السابق، ص ٣٨. وينظر: ص٨ أيضًا.

كنائسها الكفّ التي يقال: "إنّها كفُّ يحيى بنِ زكريا، عليهما السلام[١]"، ويُقال: "إنّ يحيى عليه السلام دُفنَ في كنيسة بأنطاكِيَةَ[٢]".

وكان لأنطاكِيَةَ منزلةٌ عظيمة لدى العرب قبل الإسلام؛ لأنّها رمزٌ للعجائب. يقول ياقوت الحمويّ (ت٦٢٦هـ): "وكانت العرب إذا أعجبها شيءٌ نسبته إلى أنطاكِيَة[٣]"، بل كانوا ينسبون كلَّ مُعْجِبٍ يأتي إليهم من قِبَلَ الشام إلى أنطاكِيَةَ؛ وإلى هذا أشار العالم اللغوي ثعلب (ت٢٩١هـ) بقوله: "وكلّ شيء عندهم من قِبَلِ الشَّام فهو أنطاكيّ[٤]".

وما قاله (ثعلب) عن أنطاكِيَةَ يُبرزُ عمقَ الصلات وشدةَّ التقارب بينها وبين بلاد الشام، كما يُشير إلى أنّها كانت عاصمةَ الشام ومركزَ ثقلها، ويؤكّد ذلك أنّها كانت قاعدةَ قياصرة الروم قبل الفتح العربيّ الإسلاميّ لبلاد الشام[٥]، وأنّ هرقلَ قيصرَ الروم قد هرب إليها حين تغلّب عليه العرب المسلمون[٦]، ثمّ خرج منها، وأتى الرُّها، ثمّ منها كان خروجه إلى القسطنطينيّة "فلمّا خرجَ استقبلَ الشامَ، وقال: السلامُ عليكِ، يا سوريَةُ، سلامَ مُودِّعٍ لا يَرى أنّه يرجعُ إليكِ أبدًا[٧]"، كما أنّ ما قاله (ثعلب) عن أنطاكِيَةَ يُشير إلى زيادة فضلها على مُدُن الشام في الأمور المُعجبة، لأنّها الأقدمُ، والأكثرُ عجائب.

وبأنطاكِيَة ارتبط انتهاءُ عصر الروم في بلاد الشام بعد معركة اليرموك (١٣هـ)؛ فإليها هربَ هرقلُ حينَ تغلّب عليه العربُ[٨]، ومنها "فرّ هِرَقلُ حين انهزمتْ جموعه، وقُتلت باليرموك، خرجَ منها حتّى أتى الرّها، ثمّ منها كان خُروجه إلى القسطنطينة، فلمّا

---

(١) تاج العروس: نطك.

(٢) الروض المعطار، ص ٣٨.

(٣) معجم البلدان: أنطاكية.

(٤) شرح شعر زهير، ص١٩-٢٠. وذلك في تعليقه على قول الشاعر الجاهليّ زهير يصف تزيين الهوادجِ بستائر وأنماط أنطاكيّة متقنةِ الصُّنْع:

عَلَوْنَ بأنطاكيَّةٍ، فوقَ عِقْمَةٍ ... وِرادٍ حواشِيْها، مُشاكِهَةِ الدَّمِ

عِقمة: ضربٌ من الوشي. **وراد**: لونُها لونُ الورد. **حواشيها**: نواحيها.

(٥) ينظر الروض المعطار، ص ٣٨.

(٦) ينظر: السابق، ص٣٣٣.

(٧) السابق، ص٣٩.

(٨) ينظر: السابق، ص٣٣٣.

خَرَج استقبلَ الشامَ، وقال: السلامُ عليكِ، يا سوريةُ، سلامَ مودِّعٍ لا يَرَى أنّه يرجعُ إليكِ أبدًا[1]".

بعد الفتح العربيّ الإسلاميّ غدت أنطاكية قاعدة العواصمِ من الثُّغورِ الشاميّة، ومن أمّهاتها[2]، وبقيت زمنًا طويلًا محتفظةً بمنزلتها العالية بين البلدان، حتى قيل: "ليسَ في أرضِ الإسلام ولا أرضِ الروم مثلُها[3]"، ولم يُقدَّم عليها في التراث العربيّ من جهة حسنِ الموقع ولُطْفِ البيئة غير دمشق؛ فهي "مدينةٌ حسنةُ الموضع، كريمةُ البقعة، ليس، بعدَ دمشقَ، أنزه منها داخلًا وخارجًا[4]".

وظلّت أنطاكية في العصر العبّاسيّ محتفظة بتميّزها بالعمران؛ فحين أراد الخليفة العبّاسيّ المُعتصم (ت٢٢٧هـ) بناء سامرّاء جلب من أنطاكِيَةَ وغيرها السّاجَ وسائرَ الخشب والجذوعَ والرخامَ والعمدَ للبناء، وأقيمت لذلك دورٌ لصناعة الرخام في اللاذقيّة[5].

وقد قسم الأوائلُ الشامَ خمسةَ أقسام، رابعُها أرضُ حمص وقنّسرين، ومدينتها العُظْمَى حلب، وساحلُها أنطاكِيَةَ[6]، وهي "قصبةَ العواصم من الثُّغور الشاميّة[7]" التي كانت تقومُ بالأعباء الرئيسة لـمُجابَهة الأخطار القادمة إلى بلاد الشام، ولا سيّما في أثناء الحروب الصليبيّة.

وقد وُصِفَتْ أنطاكِيَةَ في كُتُبِ التراث العربيّ بأنّها "إحدى عجائبِ العالم[8]"، وهي عجائبُ يُمكنُ أن تُسلك في محاورَ العِمارة والصناعة، إضافة إلى روايات وأخبار عن عجائب تُنسب إلى حيوانها وأهلها.

---

(١) السابق، ص٣٨. وينظر: ص٣٣٣، أيضًا، وفيه: "وسورية: اسمُ الشام".
(٢) بنظر: تاج العروس: نطك.
(٣) الروض المعطار، ص٣٨.
(٤) السابق، ص٣٨.
(٥) ينظر: السابق، ص٣١٠ و ٥٠٧.
(٦) ينظر: السابق، ص٣٣٥.
(٧) معجم البلدان: أنطاكية.
(٨) الروض المعطار، ص ٣٨.

٢-عَجائبُ العِمارةِ والصِّناعةِ: اشتُهرت أنطاكِيّةُ في كتب التراث بعمارتها العجيبة، وصناعتها المتقنة. أمّا العِمارةُ فأبرزُها سُوْرُ أنطاكِيَةَ وكنائسُها وقصورها، وأمّا صناعتها المتقنة فأبرزها الثياب.

٢-١-سُورُ أنطاكِيَةَ: يُقال في بناء أنطاكِيّة: إنّها بُنيتْ في اثنتي عشرة سنةً، وأُنفق على بنائها مئةٌ وخمسون وِقْرًا من دنانير الذهب[١]. ونظرًا إلى أنّ بناء الأسوار كان من الأمور اللازمة لتحصين المدن وحسن إدارتها يصحُّ أنْ نفرض أنّ بناء سور أنطاكِيَةَ يرجع إلى زمن بنائها الأوّل، وأنّ الاهتمام به كان كبيرًا، ومتناسبًا مع ما أنفق لبناء المدينة من زمن وذهب.

إنّ تتابُعَ أحداثِ التاريخ من حروب وزلازل على أنطاكِيَة يوجبُ تغييرًا في معالم بنائها الأوّل، لكنّ سورها العظيم ان من اكثر عجائبها في البناء مقاومة لعوادي الدهر والناس؛ ففي كتب التراث وصف عيانيّ للسور، في القرن الخامس الهجريّ، يدلّ على أنّ السورَ كان ما يزال مشيدًا وعظيمًا ومؤدّيًا لدوره في الحفاظ على المدينة؛ فقد نقلَ ياقوتٌ الحمويُّ عن الطبيب النصرانيّ البغداديّ ابنِ بطلان (ت٤٥٥هـ) أنّ أنطاكِيَةَ: "بلدٌ عظيمٌ، ذو سورٍ، ولِسُوره ثلاثمئةٍ وستّون بُرْجًا، يَطُوفُ عليها بالنَّوبة أربعةُ آلافِ حارسٍ، يُنفَذُون من القِسطنطينية، من حضرةِ الملك، يَضمنون حراسةَ البلدِ سنةً، ويُستبدلُ بهم في السنة الثانية. وشكلُ البلد كنصفِ دائرة، قطرُها يتَّصلُ بالجبل، والسورُ يصعدُ مع الجبل إلى قُلّته، فتتمُّ دائرةٌ، وفي رأس الجبل، داخلَ السورِ، قلعةٌ، تَبِيْنُ لِبُعدها من البلد صغيرةً، وللسورِ المُحيطِ بها دونَ الجَبَلِ خمسةُ أبواب[٢]".

ثمَّ ذَكَرَ ابنُ عبد المنعم الحميريّ (ت٩٠٠هـ) أنّ "مسافةَ سورها اثنا عشر ميلًا، وعدد شرفاتها أربعة وعشرون ألفاً، وأبراجها مائة وستة وثلاثون، وقد أُسْكِنَ كلُّ برج منها بطريقٌ[٣] برجاله وخيله؛ فمرابطُ الخيل في أسفله، وأعلاه طبقاتٌ وطاقاتٌ للرجال، وكلُّ برج منها كالحصن، عليه أبواب الحديد[٤]".

(١) ينظر: السابق، ص ٣٨. **الوِقر**: الحِمْل، وأكثر ما يُستعمل في حِمْلِ البغلِ والحمار.

(٢) معجم البلدان: أنطاكية. وينظر: تاج العروس: نطك.

(٣) في الأصل: بطريقًا. تصحيف.

(٤) ينظر: الروض المعطار، ص ٣٨.

ثمّة فارق كبير في عدد أبراج السور بين ما ذكره ابن بطلان، وما ذكره ابن عبد المنعم الحميريّ، لكن هذا لا ينفي إمكانيّة صدقِهما؛ فما ذكره ابن بطلان يرجع إلى المعاينة من قبله، لأنّه زار أنطاكِيَةَ وأقام بها أكثر من مرّة، ابتداءً من عام (٤٤٠هـ) إلى أنّ توفّي بها عام (٤٥٥هـ)[1]، لذا نرجّح أنّه صادق في خبره، وكذلك حالُ ابنِ عبد المنعم الحميريّ؛ لأنّه يُخبرنا عن حال السور في النص الثاني من القرن التاسع الهجريّ، وما بين زمن ابن بطلان وزمن الحميريّ شهدت المنطقة كثيرًا الحروب التي استهدفت القلاع وأسوار المدن بالهدم، ثمّ بإعادة البناء على نحو مختلف عمّا كانت عليه قبلُ. ومع ذلك ظلّت أنطاكية حتى زمن قريب مشهورة بسورها العظيم، على الرغم من عوادي الدهر عليه؛ فقد ذكر الزبيديّ (ت١٢٠٥هـ) أنّ أنطاكِيَةَ ذات "سورٍ عظيمٍ من صخورٍ؟، داخله خمسة أجبل[2]".

وهكذا بدا سورُ أنطاكِيَةَ في كُتب التراث عجيبةً عمرانيّة منحتِ المدينةَ تميّزًا؛ فهي المدينةُ القديمةُ التي "ليس بأرض الشام والروم أجلَّ ولا أعجبَ سُورًا منها[3]"؛ إذ كان في داخلِ أسوارها أرحاءٌ وبساتينُ وخاناتٌ، وبها أسواقٌ ومبانٍ، وقد أنبطتْ فيها العيون، وأُجريَ الماءُ في شوارعها[4]، كلّ ذلك داخل جدران سورها العظيم.

٢-٢-كنائسُ أنطاكِيَةَ: اشتُهرت أنطاكِيَةَ بكنائسها العجيبة، ومنها بيعة القُسْيان في وسط أنطاكِيَةَ، "وكانت دار قُسْيانَ الملكِ الذي أحيا ولدَه فطرسُ رئيسُ الحواريين. وهي هيكلٌ طولُه مئةُ خطوةٍ، وعرضُه ثمانون، وعليه كنيسةٌ على أساطين. وكان يدورُ الهيكلَ أروقةٌ، يجلسُ عليها القضاةُ للحُكومة، ومتعلّمو النحو واللغة. وعلى أحدِ أبواب هذه الكنيسة فنجانٌ للساعات، يَعملُ ليلًا ونهارًا دائمًا اثنتي عشرةَ ساعةً، وهو من عجائب الدنيا، وفي أعلاه خمسُ طبقاتٍ، في الخامسة منها حمّاماتٌ وبساتينُ ومناظرُ حسنةٌ، تَخُرُّ منها المياه، وعِلّةُ ذلكَ أنّ الماءَ ينزلُ عليها من الجبل المُطلّ على المدينة. وهناك من

---

(١) لابن بطلان رسالة في شري الرقيق وتقليب العبيد، وقد مهّد لها المحقّق عبد السلام هارون بترجمة وافية لابن بطلان. ينظر: نوادر المخطوطات٤/٣٤٢-٣٤٩.

(٢) تاج العروس: نطك.

(٣) السابق: نطك

(٤) ينظر الروض المعطار، ص ٣٨.

الكنائس ما لا يُحدُّ، كلّها مَعمولةٌ بالذهب والفضّة والزجاج الملوّن والبلاط المجزّع[1]".
ويبدو من هذا التوصيف أنّ نمط البناء الطابقيّ في تلك الكنيسة كان امتدادًا هندسيًّا ومعماريًّا لحدائق بابل المعلّقة.

ويرجّحُ أنّ هذا الهيكل هو الذي أشار إليه ابنُ فضل الله العمري (ت٧٤٩هـ)؛ إذ ذكر لليونان ثلاثةَ هياكلَ، هي المشهورة في العالم، "**أوّلُها** بيتٌ بأنطاكيّة، داخلَ مدينتها، على يسرةِ المسجد الجامع، وخربه المسلمون، وكان ما يزال قائمًا في أواخر القرنِ الثالثِ الهجريّ، يدلُّ على ذلك أنّ ثابتَ بنَ قرّةَ بنِ زكريا الحرّانيّ لمّا أتى مع المعتضدِ سنةَ تسعٍ وثمانين ومئتين إلى أنطاكِيَةَ، أتى هذا الهيكلَ وعظّمَهُ. **وثانيها** هو الهرمُ قربَ الفسطاط بمصر، **وثالثُها** بيتُ المقدس[2]. وفي هذا الخبر إشارة إلى أنّ هيكلَ أنطاكِيَةَ كان من عجائب الدهر، وأنّ بناءه ربّما كان في وعي العمريّ وغيره في عصره يفوقُ بناءَ الهرم وبيتِ المقدس؛ لأنّ الخبرَ قدّمَ هيكلَ أنطاكِيّةَ عليهما في الذكر. وهذا الخبر مهمّ جدًّا في تعظيم عجائب أنطاكية، غير أنّ فيه مغالطة تاريخيّة واضحة؛ إذ جَعَلَ الخبرُ تلك العمارات العجيبة من هياكل اليونان، مع أنّها أبنية تنتمي إلى بيئتها في مصر والشام لا غير.

ولعلّ الصواب ما جاء في رواية الحميريّ في الروض المعطار إذ ذُكِرَ أنّ للنصارى أربعةَ كراسيَ معظّمةً عندهم؛ الأوّل في مدينة رومة، والثانيّ بأنطاكِيةَ، والثالث بالإسكندريّة، والرابع ببيت المقدس، لكنّه مُحدثٌ، لم يكن في أيّام الحُواريّين، واتُّخذَ بعدَهم لتعظيمِ شأنِ بيتِ المَقْدِسِ[3].

٢-٣-كُرْسِيُّ سُليمانَ: تحدّث النويريّ (ت٧٣٣هـ) عن كُرْسِيّ سُليمانَ ﷺ وما انتهى إليه أمره، فذكر اسم الجنّي الذي عمله، والغاية من إتقان صنعه. يقول النويريّ: "قالوا: وكان ممّا عَمَلَهُ صخرٌ الجنّيُّ لسليمانَ ﷺ الكرسِيُّ، وكان سليمانُ أمرَهُ باتّخاذه؛ لِيَجلسَ عليه للقضاء، وأمرَهُ أنْ يَعملَه بديعًا مَهُولًا، بحيث إنّه إذا رآه مُبطلٌ أو شاهدُ زورٍ ارتدعَ وتَهيّب[4]".

(١) معجم البلدان: أنطاكية.
(٢) ينظر: مسالك الأبصار ١/٢٧٦-٢٧٧.
(٣) ينظر الروض المعطار، ص ٢٧٤. **الحواريّون**: هم أنصار عيسى عليه السلام.
(٤) نهاية الأرب ١٤/١٠٩.

ثمّ وصفَ النويريُّ صنعةَ الجنيّ للكُرْسِيّ بقوله: "وكانَ من أنيابِ الفِيَلَةِ، وفصّصَهُ بالياقوتِ واللؤلؤ والزَّبَرْجَدِ وأنواعِ الجوهر، وحفّه بأربعِ نَخَلاتٍ من ذهبٍ، شماريخُها من الياقوتِ الأحمرِ والزَّبَرْجَدِ الأخضرِ، على رأسِ نخلتين طاووسان من ذهبٍ، وعلى رأسِ النَّخلتين الأُخْرَيَيْنِ نَسرانِ من ذهبٍ، بعضُها يقابلُ بعضًا، وجعلَ مُقابلَ جَنْبَيْ الكرسيّ أسدينِ من ذهبٍ، على رأسِ كلّ أسدٍ منهما عَمودٌ من الزُّمُرُّدِ الأخضرِ، وعَقَدَ على النَّخلاتِ أشجارَ كُرومٍ من الذهبِ، عناقيدُها من الياقوتِ الأحمرِ(١)".

وأضاف النويريّ واصفًا التقنية العجيبة للكرسيّ بقوله: "قالوا: وكان سليمان إذا أرادَ صعودَهُ وضعَ قَدَمَيْه على الدرجةِ السُّفْلَى، فيستديرُ الكرسيُّ كلُّه بما فيه دَوَرَان الرَّحا المسرعة، وتَنشرُ تلكَ النُّسورُ والطواويسُ أجنحتَها، ويبسطُ الأسدان أيديَهما، ويضربان الأرضَ بأذنابِهما، وكذلك كان يَفعلُ في كلِّ درجةٍ يَصْعَدُ فيها سليمان. فإذا استوى سليمانُ بأعلاه أخذَ النَّسران اللذان على النَّخلتين تاجَ سليمانَ، فوضعاه على رأسِ سليمانَ، ثم يَستديرُ الكرسيُّ بما فيه، ويدورُ معه النَّسران والطاووسان، والأسدان مائلانِ برؤوسهما(٢) إلى سليمانَ، يَنْضَحْنَ عليه من أجوافِها المِسْكَ والعنبرَ، ثم تُناولُه حَمامةٌ من ذهب، جاثمةٌ على عمودٍ من جوهرٍ من أعمدةِ الكرسي، التَّوراةَ، فيفتحُها سليمانُ عليه السلام ويقرؤها على الناس، ويدعوهم إلى فصل القضاء. فإذا دَعَا بالبيّنات، وتقدَّمَتِ الشهودُ لإقامةِ الشهاداتِ دارَ الكُرسيُّ بما فيه من جميع ما حولَه دورانَ الرَّحا المسرعة(٣)".

وقيل إنّ معاويةَ بن أبي سفيان قال لَوَهْبِ بنِ مُنَبِّه (ت١١٤هـ): "ما الذي كان يُدير ذلكَ الكُرْسِيَّ؟ قال: بُلْبُلَتانِ من ذهب. قال: فإذا دارَ الكُرْسِيُّ بَسَطَ الأسدان أيديَهما، ويضربان الأرضَ بأذنابِهما، وينشرُ النسرانِ والطاووسانِ أجنحتَها، فتفزعُ منها الشهودُ، ويداخِلُهم الرعبُ الشديد، فلا يَشْهدون إلّا بالحَقّ(٤)".

فلمّا توفّى اللهُ سليمانَ عليه السلام وجاء بختنصّرُ (ت٥٦٢ق م) إلى بيت المقدس "أخذَ الكرسيَّ، وحملَه إلى أنطاكِيَةَ، وأرادَ أنْ يصعدَ عليه، ولم يكنْ له علمٌ بالصعود عليه، ولا

(١) السابق١٤/١٠٩-١١٠.

(٢) كذا في الأصل. والصواب: مائلان برأسيهما.

(٣) السابق١٤/١١٠.

(٤) السابق١٤/١١٠.

معرفةٌ بأحوالـه، فلمّـا وضـعَ قدمَـه علـى الدرجـة رَفَـعَ الأسـدُ يـدَه اليُمـنى، فضـربَه ضـربةً شديدةً، دقَّه، ورماه، فحُمِلَ بختنصرَ، فلم يزلْ يعرجُ منها، ويتوجّعُ إلى أنْ مات[1]".

وأضاف النويريّ مبيّنًا مآل كرسيّ سليمان: "وبَقِيَ الكُرْسِيّ بأنطاكِيَةَ حتى غزاهم ملكٌ من ملوك الشام، يقال له: كداس بن سدارس، فهزمَ خليفةَ بختنصرَ، وردَّ الكُرْسِيَّ إلى بيت المقدس، فلم يستطعْ أحدٌ من الملوك الصعودَ إليه، فوضعَ تحتَ الصخرةِ، فغابَ، فلم يُعْرَفْ له خبرٌ، ولا يُدْرَى أين هو[2]".

وهـذا الحـديث عـن كرسـيّ سـليمان يُمَثِّلُ وعيًا تراثيًّا توراتيًّا، اختلط فيـه التـاريخيّ بخيال عجائبيّ ينتقم من شخصيّة بختنصّر، ويُعظّم كثيرًا اتقان كرسيّ سليمان من جهة الصنعة الميكانيكيّة والفنّيّة المهيبة؛ وهـذه العجائبيّة جعلـت النـويريّ يقـول في خاتمـة الخبر: "والله أعلـم بالصـواب[3]"، دلالـةً علـى شـكّه بـه؛ فهـو مـن الإسـرائيليّات الـتي تصـطنع أحـداثًا للتـاريخ أو تفسّـر بعضـها وفـق رؤيـة خاصّـة، ومنهـا في هـذا الحـديث اصطناعُ عجائبيّة لصنع الكرسيّ وللجلوس عليه، وفيها انتقامٌ من بختنصّرَ الذي عُرِف تاريخيًّـا بأنّـه مَلَـكَ العـراقَ والشـام، وبأنّـه غـزا أورشـليم (القـدس) مـرتين الأولى سـنة (٥٩٧ق.م) والثانية سنة (٥٨٧ق.م)؛ إذ قام بسبي سكانها من اليهود، ويتجلّى هذا الانتقام بجعله عاجزًا عن الصعود إلى الكرسيّ. ولم يقف الأمر عند هذا، بل تجاوزه إلى أن رَفَعَ الأسدُ يدَه اليُمنى، فضربَ بختنصّر ضربةً شديدةً، دقَّه ورماه، فلم يزلْ يعرجُ منها، ويتوجّعُ إلى أنْ مات.

٢-٤-**الثيابُ الأنطاكِيّة:** إنّ أقدم إشارة إلى أنطاكِيَةَ في كتب التراث العربيّ وردتْ في قصيدةٍ للشاعرِ الجاهليّ امرئ القيس بن حُجْر الكنديّ الذي توفّي قربَ أَنْقِرَةَ نحو سنةِ(٥٤٠م)، وجاءت تلك الإشارة في سياق دعوته صديقًا له إلى التبصّر، وهو يسأله: هـل تـرى مـن ظعـائن (نسـاء في الهـوادج) يسـلكنَ طريقًـا جبليًّـا، جانبـاه مـن أرض مـاء شعبعب الوعرة، وهنّ يَعْلُون الهوادجَ **بثيابٍ أنطاكِيّةٍ زاهيةِ الألوانِ**، تُشبه البُسْرَ الأحمرَ

(١) السابق١٤/١١١.

(٢) السابق١٤/١١١.

(٣) السابق١٤/١١١.

أو خُضرةَ نَخْلِ يثربَ[1]:

تَبَصَّرْ، خَليلي، هَل تَرى مِن ظَعائِنٍ　　سَوالِكَ نَقْبًا، بَينَ حَزمَي شَعَبعَبِ
عَلَونَ بِأَنطاكِيَّةٍ، فَوقَ عِقمَةٍ　　كَجِرمَةِ نَخْلٍ، أَو كَجَنَّةِ يَثرِبِ

فهذه الإشارة إلى الثياب المصنوعة في أنطاكيّة تدلّ على قدم صلاتها التجاريّة بالجزيرة العربيّة، وعلى إعجاب العرب منذ ذلك التاريخ بالصناعة الأنطاكيّة التي أثارت دهشة الشعراء، وارتبط ذكرها بالمرأة ملهمة الشعر، وربّة الجمال عند العرب قبل الإسلام.

وظلّت أنطاكِيَةَ مشهورة بصنع الثياب زمنًا طويلًا، وكانت فيها صناعة مزدهرة ومتقنة لأنواع مختلفة؛ فقد كان يُعملُ بها "الثياب المصمتة الجياد، العتّابيّ والتستريّ والأصبهانيّ شيءٌ كثيرٌ[2]".

٣-عَجائبُ الحيوانِ والهَوام: أشارت كتبُ التراثِ العربيّ إلى أنواعٍ من الحيوانِ والهوامِ التي كان لها في أنطاكية شأنٌ عجيبٌ ومغايرٌ للمألوف في سلوكها وطرق الوقاية منها.

٣-١-تِنّين أنطاكِيَة: صُوّرَ التِّنّين في وعي قدماء العرب على أنّه "ضَرْبٌ من الحَيّات، وهو طويلٌ كالنخلةِ السَّحُوقِ، وجسدُه كالليل، أحمرُ العينين، لهما بريقٌ، واسعُ الفمِ والجوفِ، يبتلعُ الحيوان[3]". وقد تحدّث الجاحظ (ت٢٥٥هـ) عن عجائب التنانين، فقال: "ومِمَّا عظَّمَها وزادَ في فزع النَّاس منها الذي يرويه أهلُ الشام وأهْلُ البَحْرَيْن وأهلُ أنطاكِيَةَ؛ وذلك أنِّي رأيتُ الثُّلثَ الأعلى من مَنَارةِ مسجدِ أنطاكِيَةَ أظهرَ جِدَّةً من الثُّلثين الأسفَلَيْن، فقلتُ لهم: ما بالُ هذا الثلثِ الأعلى أجدَّ وأطْرى[4]؟ قالوا: لأنّ تِنِّينًا، تَرفَّعَ مِنْ بَحْرِنا هذا، فكان لا يَمرُّ بشيءٍ إلاّ أهلكه، فمرَّ على المدينة في الهواء، محاذيًا لرأسِ

(١) ديوان امرئ القيس، ص٤٣. **الظعائن**: النساء في الهوادج. **النقْب**: الطريق في الجبل. **الحزم**: ما غلظ من الأرض. **شعبعب**: اسم ماء. **العقمة**: ضرب من الوشي. **جرمة النخل**: ما يُصرم من البُسْر. **الجنّة**: البستان. هذا، وفي معلّقة زهير، في رواية، بيت مشابه. ينظر شرح شعر زهير، ص١٩.

(٢) الروض المعطار، ص ٣٨.

(٣) المستطرف٢/٤٥٨. **النخلة السحوق**: الطويلة التي بَعُدَ ثمرُها عن المُجتني. وقيل: هي الجرداء الطويلة.

(٤) **أطرى**: من الطراوة، وهي الغضاضة والحداثة.

هذهِ المَنارة، وكان أعلى مِمَّا هي عليه، فضربَه بذنبهِ ضَرْبَةً حَذفتْ من الجميع أكثرَ من هذا المقدار، فأعادوه بعد ذلك، ولذلك اختلفَ في المَنْظَرِ[1]".

وهذا الحديث عن التنّين خيال شعبيّ، ربّما يكون مؤسّسًا على أصل طبيعيّ، جاء على شكل صاعقة شديدة ضربت المنارةَ، وربّما رافقها زلزال، فحُذِفَ قسم من المنارة على نحو سريع ومرعب، ثمّ تحوّل تشكيل الصاعقة المرعب في الخيال الشعبيّ وفي وعي العامّة خاصّة إلى حقيقة لا تقبل الجدال، مع أنّ انهيار قسم من المنارة ينبغي أنْ يرجع إلى خلل في البناء أو زلزال أو صاعقة شديدة أو فعل فاعلٍ لا غير. وربّما كان كلُّ ذلك ضربًا من خيال العامّة الذي يميل إلى السخرية من سائل عن أمرٍ تبدو أسبابه واضحة للعيان.

٣-٢-ظباء أنطاكِيَةَ: في حديث الجاحظ عن أعاجيبَ للظباء ذَكَرَ منها حبَّ الظَّبْيِ للحَنظلِ، "وذلك أنّه ربّما رَعَى الحنظلَ، فتراه يَقْبِضُ ويَعَضُّ على نِصْفِ حنظلةٍ، فيقدُّها قَدَّ الخَسْفةِ، فيمضَغُ ذلك النصفَ، وماؤُه يَسيلُ من شِدْقيه، وأنت تَرَى فيه الاستلذاذَ له والاستحلاءَ لطعمه[2]".

ونقلَ الجاحظ عن أبي مِحْجَنٍ العنزيّ، خالِ أبي العميثل (ت٢٤٠هـ) الرّاجز، أنّه قال: "كنتُ أَرَى بأنطاكِيَةَ الظَّبْيَ يَرِدُ البحرَ، ويشربُ الماحَ الأجاجَ[3]". وهذا من عجائب الحيوان التي شغلت بال الجاحظُ حتّى قال: "فأيُّ شيءٍ أعجبُ من حيوانٍ يستعذبُ مُلوحةَ البحر، ويَستحلي مَرارةَ الحنظلِ[4]". ولا أرى عجبًا كثيرًا في ذلك؛ فاستحلاء الحنظل قد يكون ضربًا من الوحام، أمّا استعذاب ملوحة البحر فقد يكون

(١) الحيوان٤/١٥٥. وعلّق الجاحظ على الخلاف في خبر التنين بقوله (٤/١٥٥): "ولم يزل أهلُ البقاع يتدافعون أمْرَ التِّنّين، ومن العجب أنّكَ تكون في مجلسٍ وفيه عِشرُون رَجُلاً، فيجري ذكرُ التِّنِّينِ فينكرهُ بعضهم، وأصحابُ التثبُّتِ يدَّعون العِيانَ، والموضع قريب، ومَنْ يعاينهُ كثير، وهذا اختلافٌ شديد.

(٢) السابق٦/٣١٦. **الحنظلة**: واحدة الحنظل المعروف بالمرارة. **الخسفة**: واحدة الخَسف، وهو الجَوْز الذي يؤكل

(٣) السابق٦/٣١٦-٣١٧.

(٤) السابق٦/٣١٧. هذا، وجاء في (المستطرف٢/٤٩٨): "وقيل: إنَّ الظَّبْيَ يَقضمُ الحَنْظَلَ، ويَمْضَغُه مَضْغًا، وماؤه يَسيلُ من شِدْقَيْه، ويَرِدُ الماءَ المالحَ، فيشربُ الماءَ الأُجاجَ، ويَغمسُ خُرطومَه فيه، كما تَغْمسُ الشاةُ لَحْيَيْها في العَذْبِ، فأيُّ شيءٍ أعجبُ من حيوانٍ يَستعذبُ مُلُوحَةَ البحرِ، ويَستحلي مَرارةَ الحَنْظَلِ".

ضربًا من الوحام أيضًا أو أنّ معاينة أبي محجن العنزيّ كانت مضطربة؛ ربّما رأى من بعيد ظبيًا يتناول شيئًا مما يقذفه البحر أو من نبات ملاصق لشاطئه، أو ربّما شاهد أبو محجن ظبيًا يرد ماء عذبًا في هذا المكان من شاطئ البحر، فظنّ أنّ الظبي يشرب المالح الأجاج.

٣-٣-جرذانُ أنطاكِيَة: من عجائب جرْذَان أنْطاكِيةَ التي ذكرها الجاحظ أنّها "تَعْجِزُ عنها السَّنانير، وقد جلا عنها قومٌ، وكرهَها آخرون لمكانِ جِرْذانها[١]". وقد تعجّب الجاحظ في موضع آخر من شراسة جرزان أنطاكية بقوله: " فإنْ قلت:...فكيف تُعادي الفأرةُ السنّور، والفأرة لا تقاوم السنّور؟ قيل: لعَمري إن جِرذانَ أنطاكِيَة لَتُساجِلُ السنانيرَ في الحربِ التي بينهما، وما يقوم لها، ولا يقوى عليها إلا الواحد بَعْدَ الوَاحِد[٢]".

ومن الطرائف المُتَّصِلة بجرذان أنطاكِيّة أنّ أبا الرِّعْل الجرميّ نَزَلَ بعضَ قرى أنطاكِيَة، فلَقي من جِرذانها شرًّا، فدعا عليها بالسَّنانير، بأبيات أستهلّها بقوله[٣]:

يا رَبَّ شُعْثٍ بَرَى الإسآدُ أَوْجُهَهُمْ ... ومُنْـزِلَ الحُكْمِ في طه وحاميمِ
أَتِحْ لِشَيخٍ ثَوَى بالشَّامِ مُغْترِبًا ... نائي النَّصير، بَعيدِ الدَّارِ مَهْمُومِ

فالشاعر ينادي ربّه: ربَّ الحجيج الذين بَرَى سَيْرُ الليل أوجهَهم، ومنزّلَ الأحكام في سورة طه وسور حاميم، قبل أن يصف حاله بأنّه مغترب بالشام (بأنطاكية)، وهو مهموم بعيد الدار والنصير. وبعد ذلك أبيات وصف الشاعر فيها الجرزان التي أحاطت به على نحو مرعب، ثمّ راح يرجو الله أنّ يرسل عليها سنانير تصيدها[٤]:

حتى أبيتَ، وزادي غيرُ مُنْعَكِمٍ ... على النَّزيلِ، ولا كُرْزِي بمَعْكُومِ

٣-٤-براغيث أنطاكِيَة: وتحدّث الجاحظ في كتابه الحيوان أيضًا عن براغيث أنطاكِيَة، وما أحتالَ وأصحابَه للتسلُّم من عضّها، فقال: "واحتاج أصحابُنا إلى التَّسَلُّمِ من عضِّ البراغيثِ، أيّام كنّا بدمشق، ودخلنا أنطاكِيَة، فاحتالوا لبراغيثها بالأسِرَّة، فلم

(١) السابق٤/٢٩٩.
(٢) السابق٥/٢٤٥-٣٤٦.
(٣) السابق٥/٣٣٣-٣٣٤. **الشعث**: جمع أشعث، وهو المتلبّد الشعر. **الإسآد**: سَيْرُ الليل كلّه. **مُنْعَكِمٌ**: مشدودٌ بثوبٍ. الكُرْز: الخُرج أو الجُوالق. **النَّزيل**: الضيف. **الكُرْز**: ضرب من الجوالق، أو هو الخرج.
(٤) السابق٥/٣٣٤.

ينتفعوا بذلك؛ لأن براغيثهم تمشي... فكان أصحابنا قد لَقُوا من تلك البراغيث جَهْدًا، وكانت لها بليَّةٌ أخرى: وذلك أنَّ الذي تُسهِرُهُ البراغيثُ لا يستريحُ إلَّا أنْ يقتلها بالعرْك والفركِ[1]، وإلى أنْ يَقْبِضَ عليها، فيرميَ بها إلى الأرض من فوق سريره، فيرى أنهَّنَّ إذا صِرْنَ عشرينَ كانَ أهون عليه من أنْ يَكُنَّ إحدى وعشرين، فكان الرجلُ إذا رامَ ذلك من واحدةٍ منها نَتُنَتْ يدُه، وكانوا مُلوكًا، ومثلُ هذا شديدٌ علَى مثلِهم، فما زالوا في جهدٍ منها حتى لبِسُوا قُمُصَ الحريرِ الصِّينيِّ، وجعلوها طويلةَ الأردانِ والأبدانِ فناموا مستريحين[2]". والخبر يُشير إلى آفة من آفات فساد بيئات المدن المكتظّة بالسكّان.

٣-٥-بَعُوضُ أنطاكِيَةَ: إنّ كثرة البراغيث في مدينة أنطاكية تستدعي كثرة البعوض أيضًا، لكنّ الجاحظ تحدّث في كتابه الحيوان عن انعدام وجود البعوض في أنطاكية؛ إذ قال: "ويزعمُ أهلُ أنطاكِيَةَ أنّهم لا يُبْعَضونَ لِطلَّسمٍ هناك،...ولعمري إنّه ليجوزُ أَن تكون بلدة تضادُّ ضربًا من الحيوان، فلا يعيشُ فيها ذلك الجنس، فيدعي كذَّابو أهلها أَن ذلك بِرُقْية، أَو دعوةٍ، أَو طِلَّسْمٍ[3]". وهذا نقد حصيف للجاحظ؛ فمن المعروف أنّ بعض الأشجار والنباتات تجذب إليها البعوض، فيبتعد عن الناس أذاه، كما أنّ المياه الجارية لا تجذب البعوض بخلاف المياه الراكدة. ولأنّ كلّ ذلك موجود في بيئة أنطاكية؛ فهذا مما يجعل صحّة الخبر نسبيّة، ولا تشمل أنطاكية كلّها؛ فالبعوض موجود بالضرورة في أماكن منها، وغير موجود في أخرى.

٤-عَجائبُ النّاس: ثمّة أخبار لأشخاصٍ ارتبطَ اسمُهم بانطاكِيّة، وعُرِفُوا بِوُسوم اشتُهروا بها، من طهارة وبركة، وبطولة فائقة، وحماقة مُضحكة، وغفلة ومجون، إضافة إلى جمال نسائها.

٤-١-أَبْدَالُ اللُّكَام: يُعدُّ جبلُ أنطاكِيَةَ امتدادًا لأماكن سُكنى الأبدال الموكلين بالحفاظ على استمراريّة انتقال الطهر والبركات فيها من جيل إلى جيل؛ فاللُّكام من الشام جبلٌ يتَّصلُ بحمص ودمشقَ، ويسمَّى هناك لبنان، ثم يمتدُّ من دمشق، فيتّصلُ

(١) في الأصل: والقتل. والمثبت من نسخة أشار إليها المحقّق.

(٢) السابق٥/٣٧٣-٣٧٤.

(٣) السابق٥/٣٩٦-٣٩٧.

بجبال أنطاكية والمِصَّيْصَة، ويسمى هناك اللُّكام أيضًا، لهذا كان هؤلاء الإبدال يُضافون مرّة إلى لبنان، وتارة إلى اللُّكام(١).

وأبدالَ اللُّكَامِ "يُضربُ بهم المثلُ في الزُّهدِ والعبادةِ ورفضِ الدنيا. وهم الزُّهادُ والعبّادُ الذين وَرَدَتْ في حقِّهم الآثارُ بأنَّ اللهَ ـ تعالى ـ إنّما يَرْحَمُ العِبادَ، ويعفو عنهم، وينظرُ لهم بدعائهم؛ لا يَزيدون على السَّبعين، ولا ينقصون عنها، فكلّما تُوفّي واحدٌ منهم قامَ بَدَلٌ عنه، يَسدُّ مكانَه، ويَنُوبُ مَنَابه، ويُكمّلُ عِدّةَ الأبدالِ السبعينَ، ولا يَسكنون مكانًا من أرضِ اللهِ إلّا جبلَ اللُّكَامِ(٢)".

وهذه المواطنُ للأبدالِ "فيها عيونٌ عَذْبَةٌ، وأشجارٌ كثيرة، تَشتملُ على كلِّ الثّمراتِ...وهؤلاء الأبدالُ يَتَقَوَّتُون منها ومن السَّمك، ولا يَفتُرون آناءَ الليل وأطرافَ النهار عن ذِكْرِ اللهِ وعبادتِه، ولا عن اسْمِه والخلوةِ بمناجاته، إلى أنْ يَنْتقلوا إلى جِواره، فطُوبَى لهم، وحُسْنُ مَآب(٣)".

ومسألة الأبدال إشكاليّة جدًّا، وهي ممّا بقال لبيان فضل الشام على غيرها من البلدان، والرأي أن الأبدال موجودون في كلّ زمان ومكان، فحيثما وُجد المؤمن الصالح المدافع عن الحقّ وُجد الأبدال.

٤-٢-**البَطَّالُ:** هو عبدُ الله بنُ يَحيى أبو محمّد، ويُقال: أبو يَحيى أيضًا، المعروف بالبطّال، وكان ينزل بأنطاكِيَة(٤). وهو شخصيّة تاريخيّة مشهورة؛ فقد رويَ أنّ عبد الملك بن مروان حين عقد لابنه مَسْلَمةَ على غزو الروم "ولّى على رؤساء أهل الجزيرة والشامِ البطّالَ، وقال لابنه: سيِّرْهُ على طلائعكَ، فَلْيعسّ بالليلِ العسكرَ؛ فإنّه أمين ثقةٌ مقدامٌ شجاعٌ(٥)". وقيل: إنّه تزوّج بابنة أحد البطارقة، وهي أمّ أولاده(٦).

(١) ينظر: ثمار القلوب، ص٢٣٢-٢٣٣.

(٢) السابق، ص٢٣٢.

(٣) السابق، ص٢٣٣.

(٤) ينظر: البداية والنهاية ٤٧٩/٦ والوافي بالوفيات١٧/ ٣٧١ والنجوم الزاهرة١/ ٢٧٣.

(٥) البداية والنهاية٦/ ٤٧٩. وينظر: الوافي بالوفيات١٧/ ٣٧١.

(٦) ينظر: البداية والنهاية٦/ ٤٨٠.

ومن أخباره أنّه غزا الروم سنة (١١٣هـ)، وانّه التقى وقسطنطين ملك الروم في جَمْع، فهزمهم، وأُسِرَ قسطنطين سنة (١١٤هـ)[١]. وذُكِرَ أنّ مَسْلَمةَ قدّمَ البطّالَ على "عَشْرَةِ آلافٍ يكونون بين يَدَيْهِ تِرْسًا من الروم أنْ يَصِلُوا إلى جيش المسلمين[٢]".

وقد شهد البطّالُ "عِدَّةَ حُروبٍ، وأَوْطَأَ الرومَ خَوفًا وذلًّا، وسارتْ بذكرِهِ الرّكبانُ[٣]" إلى أن استُشهدَ على نحوٍ بطوليٍّ مُعجب؛ ذكَرَه ابنُ كثير (ت٧٧٤هـ) في أحداث سنة ١٢٢ للهجرة[٤]، فقد تحدّثَ عن خروجِ ليون ملكِ الرومِ من القسطنطينة في مئة ألف فارس، وعن دَهْمِهِ جيشَ المسلمين، وعن اقتتال الفريقين قتالًا شديدًا، وكانت "الأبطالُ تَحومُ بين يديْ البطّالِ، ولا يتجاسرُ أحدٌ أنْ ينوّهَ باسمه خوفًا عليه من الروم، فاتفقَ أنْ ناداهُ بعضُهم، وذكَرَ اسمَه غلطًا منه، فلَمّا سمعَ ذلك فرسانُ الروم حملوا عليه حملةً واحدةً، فاقتلعوه عن سرجِهِ برماحهم، فألقَوه أرضًا[٥]".

وفي صبيحةِ المعركةِ وَقَفَ ملكُ الرومِ على مكانِها "فإذا البطّالُ بآخرِ رمقٍ، فقال له ليون: ما هذا، يا أبا يَحيى؟ فقال: هكذا تُقتلُ الأبطالُ، فاستدعى ليون الأطبّاءَ ليداووه، فإذا جراحُه قد نفذَتْ إلى مقاتلِه، فقال له ليون: هل من حاجةٍ، يا أبا يَحيى؟ قال: نعم، قال: وما هي؟ قال: تأمرُ من معكَ من الأسارى من المسلمين أن يلوا غسلي والصلاةَ عليَّ ودفني، ففعلَ الملك ذلك، وأطلق لأجلِ ذلكَ أولئك الأسرى[٦]". وهذا خبر مهمّ في دلالته على خلق الفروسيّة لدى الفريقين المتحاربين؛ فملك الروم يحرص على قتل البطّال في المعركة، ثمّ يحاول تطبيب جراحه، ويأتي إليه، ويخاطبه، ثمّ نفّذ للبطّال رغبته بأن يصلّي عليه من لدى الملك من الأسرى المسلمين، ففعل الملك ذلك؛ وأطلق سراحهم إكرامًا للبطّال. وهذا الموقف من ملك الروم مؤسّس دون ريب على معرفته

(١) ينظر: تاريخ الطبريّ ٧/٨٨ و٩٠.
(٢) البداية والنهاية٦/٤٧٩.
(٣) الوافي بالوفيات١٧/٣٧١. وينظر: البداية والنهاية٦/٤٨٠.
(٤) ثمّةَ من رجّح أنّ وفاته كانت سنة ١١٣هـ. ينظر: الوافي بالوفيات١٧/٣١٧ والنجوم الزاهرة١/٢٧٢-٢٧٣.
(٥) البداية والنهاية٦/٤٨١. وجاء في (تاريخ الطبريّ٧/١٩١) في أحداث سنة (١٢٢هـ): "وفيها قُتلَ عبد الله البطّال في جماعة من المسلمين بأرض الروم".
(٦) البداية والنهاية٦/٤٨١.

بأخلاق الفروسيّة العالية التي كان البطّال يعامل بها أعداءه من الروم، وهو من قبيل تبادل الاحترام بين الفرسان المتحاربين.

ومن اللافت أنّ الذاكرةَ الشعبيّةَ قد نسجتْ لِلْبَطّال أخبارًا بطوليّةً عجيبةً، مؤسّسةً على ما اشتُهر به حقيقةً؛ فكانَ أن صُيِّرَ بطلًا قائدًا للجيش في السيرة الشعبيّة العربيّة الموسومة بالأميرة ذات الهمّة/دَلهمة[1] أو سيرة ذات الهمّة والبطّال التي جرتْ أحداثها في العصر العبّاسيّ (زمن المنصور والرشيد)، وإلى هذا أشار ابن كثير بقوله: "وأمّا ما يذكره العامّة عن البطّال من السيرة المنسوبة إلى دلهمة والبطّال والأمير عبد الوهاب والقاضي عقبة فكذب وافتراء ووضعٌ باردٌ وجهلٌ وتخبّطٌ فاحشٌ، لا يُروّجُ ذلك إلّا غبيٌّ أو جاهلٌ رديّ[2]".

وابن كثير بهذا الحكم لم يأخذ بالحسبان أنّ السيرة أو السير المنسوبة إلى البطّال هي عمل فنّيّ شعبيّ، مغاير للأدب الرسميّ المتعارف عليه، ومؤسّس على حالة تاريخيّة رامزة للبطولة، أعاد القصّاصون الشعبيّون صياغتها لتلائم الذوق الشعبيّ، ولتعبّر عن طموحه إلى تشكيل بطل على النحو الذي برز به أبطال تلك السيرة، فقد كانت العامّة "تكذبُ على أبي محمّد بأقوالٍ كثيرةٍ، ويُسمّونه البطّال، في سير كثيرة، لا صحّة لها[3]" تاريخيًّا، لكنّها صحيحةٌ فنيًّا وشعبيًّا.

٤-٣-**الكاتبُ الأحمقُ:** حدّثَ أبو بكرٍ الحسين بن السّميدع بن إبراهيم الأنطاكيّ البجليّ (ت٢٨٧هـ)، وكان محدِّثًا ثقةً[4]، قال: "كان عندنا بإنطاكِيَةَ عاملٌ من حلب، وكان له كاتبٌ أحمقُ، فغرقَ في البحر شلنديتان من مراكبِ الـمُسلمين التي يُقْصَدُ بها العدوُ، فكتبَ ذلك الكاتبُ عن صاحبِه إلى العاملِ بحلبَ بخبرهما: بِسْمِ اللهِ الرحمنِ الرحيمِ، اعلمْ، أيُّها الأميرُ – أعزَّهُ الله، تعالى– أن شلنديتينِ– أعني: مَرْكَبَيْنِ– قد صفقَا من جانبِ البحرِ، أي: غَرِقَا من شِدّةَ أمواجِه فهلك، من فيهما، أيْ: تَلفوا. قال: فكتب إليه أميرُ حلب: بسم الله الرحمن الرحيم، وَرَدَ كتابُك، أي: وصل، وفهمناه،

(١) ينظر الوافي بالوفيات١٧/٣٧١. ومثلها في الأدب التركيّ الشعبيّ سيرة (سيد بطّال غازي)
(٢) البداية والنهاية٦/٤٨٢. وإلى مثل ذلك أشار الصفديُّ (الوافي بالوفيات١٧/٣٧١) بقوله: "إلَّا أنّه لم يكنْ كما كذبوا عليه في السيرةِ المَذْكُورة من الخرافات والأمورِ المُستحيلة".
(٣) النجوم الزاهرة١/٢٧٣.
(٤) ينظر: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم١٢/٤١٣.

أي: قرأناه. أدِّبْ كاتبَكَ، أي: اصفعْهُ، واستبدلْ به، أي: اعزلْه، فإنّه مائقٌ، أي: أحمقُ. والسلامُ، أي: انقَضَى الكِتَابُ(١)".

وهذا الخبر عن غفلة الكاتب وحماقته يُشير إلى غفلة عامل أنطاكية من حلب وحماقته أيضًا، وفي ذلك دلالة على سوء حال الولاة والكتاب من جهة الفصاحة وإتقان أصول الكتابة الديوانيّة في أنطاكية آنذاك.

٤-٤-المُغفّلُ الزّاهدُ أبو عبدِ اللهِ المَزَابِلِيُّ: قال عليُّ بنُ المُحْسِنِ أبو القاسم التَّنوخِيّ (ت٤٤٧هـ): "كان عندنا بِجبلِ اللّكام رجلٌ، يُسَمَّى أبو عبد الله المَزَابِلِيّ، يدخلُ البلدَ بالليل، فيتتبعُ المَزابلَ، فيأخذُ ما يَجدُه، ويغسلُه، ويقتاتُه، ولا يعرفُ قوتًا غيره، أو يتوغَّلُ في الجبل، فيأكلُ من الثمرات المباحات. وكان صالحًا مجتهدًا إلّا أنّه كان قليلَ العقل، وكان بأنطاكِيَةَ موسى الزكوريُّ صاحبُ المُجون، وكان له جارٌ يَغْشَى المَزابلَ، فجَرَى بين موسى الزكوريّ وجارِه شرٌّ، فشكاه إلى المَزَابِلِيّ، فلعنَه في دعائه، فكان الناسُ يقصدونه في كلّ جُمعة، فيتكلمُ عليهم، ويدعو، فلمّا سَمِعُوه يَلعنُ ابنَ الزكوريّ جاء الناسُ إلى داره لقتله، فهربَ، ونُهِبَتْ دارُه، فطلبَه العامّةُ، فاستَتَرَ، فلمّا طال استتارُهُ قال: إنّي سأحتالُ على المَزَابِلِيّ بحيلة أتخلَّصُ بها، فأعينوني، فقالوا له: ما تريدُ ؟ قال: أعطوني ثوبًا جديدًا وشيئًا من مسكٍ ونارًا وغلمانًا يُؤْنِسُوني الليلةَ في هذا الجبل، قال: فأعطيتُه ذلك، فلمّا كان نصفُ الليل صعدَ فوقَ الكهفِ الذي يأوي فيه المَزَابِلِيُّ، فبخر بالنِّدِّ، ونفخَ المسكَ، فدخلت الرائحةُ إلى كهف أبي عبد الله المزابليّ، فلمّا اشتمَّ المزابليُّ تلك الرائحةَ، وسمعَ الصوتَ قال: ما لكَ ؟ عافاكَ اللهُ، ومن أنت ؟ قال: أنا جبرائيلُ، أرسلني ربّي، فلم يشكَّ المزابليُّ في صدقِ القول، وأجهشَ بالبكاء والدعاء، فقال: يا جبرائيلُ، ومن أنا حتى يرسلَكَ اللهُ إلي ؟ فقال: الرحمنُ يقرئُكَ السلامَ، ويقولُ لكَ: موسى الزكوريُّ، غداً، رفيقُكَ في الجنَّةِ. فصعقَ أبو عبد الله، فتركَهُ موسى، فرجعَ، فلمّا كان من الغدِ كان يومُ الجمعة، أقبلَ المزابليُّ يخبرُ الناسَ برسالة جبرائيلَ، ويقول: تمسَّحُوا بابن الزكوريّ، واسألوه أن يجعلني في حلٍّ، واطلبوه لي، فأقبل العامّة إلى دار ابن الزكوريّ يطلبونه، ويستحلونه(٢)".

(١) أخبار الحمقى والمغفّلين، ص١٠٥. وينظر: نشوار المحاضرة٧/١٧٨.

(٢)أخبار الحمقى والمغفلين، ص١٣٥-١٣٦. وينظر: نشوار المحاضرة٢/٣٤٩-٣٥٠.

وفي هذا الخبر دلالات ثقافيّة مهمّة جدًّا، وتعضدُ أمر الغفلة والحماقة لدى العامل وكاتبه المشار إليهما آنفًا؛ فخبر هذا المغفّل يشير إلى وجود سلطة واسعة للعامّة بأنطاكية، وهي سلطة جاهلة، وسريعة الانقياد إلى الأمر ونقيضه، دون إشغال للعقل، ودون تروٍّ في قبول الأخبار ومناقشتها. يُضاف إلى ذلك أنّ شخصيّة الزاهد المطاع تمتاز بالغفلة والجهل، مع قوّة نفوذٍ واعتقاد بالتميّز الدينيّ الذي يجعله يُصدّق أنّ جبريل عليه السلام قد جاء إليه برسالة من ربّه، تخبره أنّه سيكون في الجنة بصحبة موسى الزكوريّ الماجن. ومن الواضح أنّ شخصيّة موسى الزكوريّ تمثّل مع مساعديه جانب التمرّد على هذا الواقع الثقافيّ الرديء عَبَر أدوات الواقع نفسه للنجاة من سطوته النابذة والمدمّرة.

٥-**عَجائــبُ الطَّبيعــة:** عُرِفَتْ إنطاكِيَة في كُتب التراث العربيّ ببيتها النَّزِهةِ تارةً والرديئة أخرى، إضافة إلى عجائب مغايرة للمألوف، لا يقبلُ بها العقل، لكنّها من وعي الناس قديمًا.

٥-١- **نَزَاهِيَـةُ البيئـة:** وصف صاحبُ الروض المعطار (ت٧٢٩هـ) أنطاكية بأنّها مدينة حسنة الموضع كريمة البقعة ليس بعد دمشق أنزه منها داخلًا وخارجًا، وهي كثيرة المياه متسعة الأسواق والطرقات وبساتينها اثنا عشر ميلًا، وفي داخل سورها أرحاء وبساتين وخانات[(١)]، وهي من أعيان البلاد وأمّهاتها الموصوفة بالنزاهة والحسن وطيب الهواء وعذوبة الماء وكثرة الفواكه وسعة الخير[(٢)].

ومن الأخبار الدالّة على نزاهة البيئة الأنطاكِيّةِ قول الجاحظ عن مدينة أنطاكِيَةَ: "وإنّ الجُويريةَ السّوداء لَتجعلُ في رأسها شيئًا من بَلح، وشيئًا من نَضُوحٍ، مما لا قيمةَ له؛ لِهَوانه على أهله، فتجد لذلك خُمرةً طيِّبة، وطيبَ رائحةٍ، لا يعدِلُها بيتُ عَرُوسٍ من ذوي الأقدار حتّى إنّ النّوى الـمُنْقع الذي يكونُ عندَ أهل العراق في غاية النَّتْن، إذا طال إنقاعه، يكونُ عندَهم في غاية الطِّيب. والله سبحانه وتعالى أعلم[(٣)]".

(١) ينظر: السابق، ص٣٨.

(٢) ينظر: معجم البلدان: أنطاكية.

(٣) الحيوان٣/١٤٤. في الأصل: من نصوح. تصحيف. **النَّضُوح:** من المجاز بمعنى الطِّيب.

إنّ قول الجاحظ: "والله سبحانه وتعالى أعلم" يعني أنّه يشكّ في صحّة الخبر، وهو محقّ في ذلك؛ إذ لا يُعقل أنْ يتحوّل النتن في العراق إلى طيب في أنطاكية، لكنّ قد يكون لدى أهل أنطاكية ضرب من المعالجة للنوى كي تكون له رائحة طيّبة عبر إضافة شيء من الطيب إليه وفق ما جاء في الخبر، أو أن الخبر لا يعدو أنْ يكون ضربًا في المبالغة في وصف طيب الأرواح في أنطاكية.

ونزاهة بيئة الأنطاكيّة تتعدّى المدينة إلى محيطها كلّه، وإلى الطرقات الموصلة إليها؛ فقد نقلَ ياقوتٌ قولَ ابنِ بُطْلان (ت٤٥٨هـ) في رسالة كتبها "في سنة نيّفٍ وأربعين وأربعمائة، قال فيها: وخرجنا من حلب طالبين أنطاكية، وبينهما يومٌ وليلة، فوجدنا المسافة التي بين حلب وأنطاكية عامرة، لا خراب فيها أصلًا، ولكنّها أرض تُزرعُ الحنطة والشعير تحت شجر الزيتون. قراها متّصلة، ورياضها مزهرة، ومياهها متفجّرة، يقطعها المسافر في بالٍ رخيٍّ، وأمنٍ وسكون[١]".

٥-٢-رداءةُ البيئةِ: الحديث عن رداءة بيئة انطاكية بعد الحديث عن نزاهتها يبدو متناقضًا، لكنّه من واقع الحال كما أنّ إبراز الرداءة أو النزاهة لا يعدو أن يكون ضربًا من التعصّب لأنطاكية أو عليها.

ومن الأقوال والأخبار التي تشير إلى فساد بيئة أنطاكية "ولو أدخلتَ كلَّ غالية وكلَّ عطر، من المعجونات وغير المعجونات قَصبةَ الأهواز أو قصبةَ أنطاكِيَةَ لوجدتَه قد تغيَّر وفَسد، إذا أقام فيها الشَّهرين والثَّلاثة[٢]". يُضاف إلى ذلك القول عن مائها: "وهذا الماءُ يُحدثُ في الأجوافِ الريحَ القولنجيّة[٣]"

وهذا مناقض لما قيل عن نزاهية بيئة أنطاكِيَةَ، وأميلُ إلى أنّ ذلك خاصّ بالمدينة نفسها، لا بما حولها، وما يتبع لها من البساتين؛ فمن المعروف أنّ التجمعات السكانية قديمًا كانت من الأسباب الرئيسة لتلوث البيئة وفساد الحواضر[٤]، وربّما كان لقرب أنطاكِيَةَ من البحر أثرٌ في ذلك لكثرة الرطوبة.

(١) معجم البلدان: أنطاكية .

(٢) الحيوان٧/ ٢٣٠. **الغالية:** أخلاط من الطِّيب كالمسك والعنبر.

(٣) الروض المعطار، ص٣٨. **القولنج:** مرض معويّ مؤلم، سببه التهاب القولون.

(٤) ينظر: البيئة في التراث العربيّ، ص٩٠-٩٦.

وقد أشار إلى هذين المسوغين النويريّ في حديثه عن الأهواز إذ ذكر من عجائب خصائصها أنّ جميع أصناف الطيب تستحيل رائحته فيها جِدًّا، حتى لا تكاد توجد له رائحة. وذلك من كثرة الرطوبات، وغلظ الهواء، والأبخرة الفاسدة. "وهذا موجود بأنطاكية والقسطنطينية(١)"

ويرجّح هذين المسوّغين أيضًا أنّ هارون الرشيد كان "همَّ بالإقامة بأنطاكيَة، وكره أهلُها ذلك، فقال شيخٌ منهم، وصَدَقَهُ: يا أميرَ المؤمنين، ليست من بلادِك ولا بلادِ مثلك، لأنّ الطِّيب الفاخرَ يتغيَّرُ فيها حتَّى لا يُنْتفعَ منه بكثير شيء، والسِّلاحَ يصدأ فيها، ولو كان من قلْعة الهند ومن طَبْعِ اليمن، ومطرَها ربّما أقام شهرين ليس فيه سكون. فلم يُقِمْ بها(٢)".

٥-٣-اسْتِحْجَارُ الماءِ: من عجائب الطبيعةِ في أنطاكِيَةَ أنّ ماءها "يَسْتَحْجِرُ في مَجاريه، فلا يؤثّرُ فيه الحديدُ ولا يكسرُه، وأنّه يَتَراكمُ طَبَقاتٍ حتى يمنعَ الماءَ من الجَرَيانِ، فلا يعملَ الحديدُ في كَسْرِه(٣)". وهذا من الأمور التي تحدث في الطبيعة، لكنّ الخبر لا يخلو من مبالغة؛ إذ نعت الطبقات المتراكمة بأنّ الحديد لا يعمل في كسرها.

٥-٤-مَطَرُ السَّحَابِ: يقال: إنّ أنطاكية لا تَمُرُّ عليها سحابة إلّا مَطرَتْها، وإنّ ذلكَ لبقيّةٍ منْ رضاض ألواحِ مُوْسَى -عليه السلام- في غَارٍ في جَبَلٍ من جِبَالها، ورضاضٍ من تابوتِ السَّكينةِ(٤). وهذا الخبر يشير إلى كثرة المطار في أنطاكية، لكنّ المبالغة فيه واضحة؛ إذ جعل كلّ سحابة تمرّ بأنطاكية ممطرة، ثمّ جاء تسويغ ذلك على نحو عجائبيّ؛ إذ عزي الأمر إلى قداسة توراتيّة للمدينة؛ مؤسّسة على وجود بقايا من ألواح موسى وتابوت السكينة في أنطاكية، وهذا ضرب من الخيال الشعبيّ الذي تُفسّر به الأمور الطبيعيّة، مع أنّها لا أصل لها في الواقع التاريخيّ.

***

(١) نهاية الأرب ١/٣٦١.

(٢) الحيوان٣/١٤٣-١٤٤.

(٣) الروض المعطار، ص٣٨.

(٤) ينظر: السابق، ص٣٩. **الرُّضاض**: الفُتات والدُّقاق. تابوت السكينة: هو في العرف الإسلاميّ تابوت في بقايا ممّا تركه آل موسى وأخيه هارون.

الخاتمة:

أظهر هذا البحث أنّ انطاكية كانت مثلًا أعلى للصناعة المتقنة لدى العرب قبل الإسلام، وأنّها كانت شقيقةً لدمشق في المنزلة الحضاريّة والتاريخيّة. وقد نُسبت إليها عجائب في العمران والصناعة تدلّ على تميّزها الفائق في هذا المجال، وهذا أمر تؤكّده الشواهد العمرانيّة والأخبار التاريخيّة الموثوقة.

ونُسب إلى أنطاكية أشخاص لهم تميّز عجائبيّ في البطولة، وآخرون لهم تميّز في الحماقة ونحوها، إضافة إلى ما نسب إليها من عجائب طبيعيّة بعضها حقيقيّ، وبعضها وهم، ومثل ذلك الوهم ما قيل عن عجائب حيوانها، وهذا ضرب من الوعي الشعبيّ المعبّر عن تميّز هذه المدينة.

وقد أغفلت هذه القراءة عمدًا ما يتّصل بتجلّيات أنطاكية في أحداث التاريخ العربيّ منذ فتح العربيّ الإسلاميّ لها حتّى نقل الولاية عليها من سورية إلى تركيا عام ١٩٣٧م، وذلك ضمن سلخ لواء إسكندرونة السوريّ الذي كان تاريخيًّا جزءًا من ولاية حلب، كما أنّ هذه القراءة لم تُعرّج على تراث أنطاكية الأدبيّ: شعرًا ونثرًا، ولا تراثها العلميّ، ولا سيّما في مجال الطبّ، ولم تقف عند أعلامها، وهم في الغالب ينتسبون إلى أنطاكية وحلب معًا.

إنّ ما أغفلته هذه القراءة أكثر أهمّية ممّا جاء فيها. وحسب هذه القراءة أنّها تعيد إلى الذاكرة صورة أنطاكية بصفتها صنو دمشق في التاريخ، وعروس بلاد الشام، وأنّها تذكّر بضرورة أن تحظى أنطاكية تراثيًّا باهتمام خاصّ من الباحثين العرب في مجالات التاريخ والتراجم والفنون والآداب.

***

المصادر والمراجع

١-**أخبار الحمقى والمغفّلين**، ١٩٨٨، ابن الجوزيّ (ت٥٩٧هـ)، دار الجيل–دار الآفاق الجديدة، بيروت.

٢-**البداية والنهاية،١٩٩٧**، ابن كثير (ت٧٧٢هـ)، تحقيق محمّد البقاعي، ط٢، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.

٣-**البيئة في التراث العربيّ: معجم الابلدان لياقوت الحمويّ نموذجًا، ٢٠٠٥**، فاروق اسليم، مجلة المعرفة، العدد: ٥٠٣، السنة: ٤٤، وزارة الثقافة، دمشق.

٤- **تاج العروس** من جواهر القاموس، ١٩٦٥-٢٠٠١، الزبيديّ (ت١٢٠٥هـ)، تحقيق عبد الستار أحمد فرّاج وآخرين، وزارة الإرشاد، الكويت.

٥-**تاريخ الطبري**، ١٩٧٩، الطبري (ت٣١٠هـ)، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، ط ٣، دار المعارف، القاهرة.

٦- **ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، ١٩٦٥**، الثعالبيّ (ت٤٢٩هـ)، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر.

٧-**الحيوان**، الجاحظ (ت٢٥٥هـ)، ١٩٨٨، بتحقيق وشرح عبد السلام محمّد هارون، دار الجيل– دار الفكر، بيروت.

٨-**ديوان امرئ القيس، ١٩٩٠**، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، ط٥، دار المعارف، القاهرة.

٩-**ديوان البحتريّ، ١٩٦٣**، عُني بتحقيقه وشرحه والتعليق عليه حسن كامل الصيرفيّ، دار المعارف، القاهرة.

١٠-**الروض المعطار في خبر الأقطار**، ١٩٧٥، الحميريّ محمّد بن عبد المنعم (ت٩٠٠هـ)، تحقيق إحسان عبّاس، مكتبة لبنان، بيروت.

١١-**شرح شعر زهير بن أبي سُلمى**، ١٩٩٦، تحقيق فخر الدين قباوة، دار الفكر ودار الفكر المعاصر، دمشق وبيروت.

١٢-**العَرف الطيّب في شرح ديوان أبي الطيّب**، ١٩٦٤، ناصيف اليازجي، دار صادر للطباعة والنشر–دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت.

١٣-**مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، ٢٠١٠**، ابن فضل الله العمريّ (ت٧٤٩هـ)، ج١، تحقيق كامل سلمان الجبوريّ، دار الكتب العلميّة، بيروت.

١٤-**المستطرف من كلّ فنّ مستظرف، ١٩٩٩**، الأبشيهيّ (ت٨٥٤هـ)، تحقيق إبراهيم صالح، دار صادر، بيروت.

١٥-**معجم البلدان**، ١٩٧٧، ياقوت الحمويّ (ت٦٢٦هـ)، دار صادر، بيروت.

١٦-**المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، ١٩٩٢-١٩٩٣، ابن الجوزيّ (ت٥٩٧هـ) تحقيق محمّد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت.

١٧-**النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، ١٩٢٩-١٩٤٢، ابن تغري بردى الأتابكيّ، مطبعة دار الكتب الوطنيّة المصريّة، القاهرة.

١٨-**نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة**، ، ١٩٩٥، التنوخيّ المحسن بن عليّ (ت٣٨٤هـ)، تحقيق عبود الشالجي، ط٢، دار صادر، بيروت.

١٩-**نهاية الأرب في فنون الأدب**، النويريّ (ت٧٣٣هـ)، (نسخة مصوّرة عن طبعة دار الكتب المصريّة)، القاهرة.

٢٠-**نوادر المخطوطات، ١٩٥١-١٩٥٥**، تحقيق عبد السلام هارون، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة.

٢١-**الوافي بالوفيات**، ٢٠٠٠، الصفديّ (ت٧٦٤هـ)، تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت.

التراث العربي
العدد (١٦٣- ١٦٤)/ خريف ٢٠٢١/شتاء ٢٠٢٢

المنهج الاجتماعي في درس اللغة عند العرب

أ.د. أحمد محمد قدور *

ملخص

عرض البحث لمنهج العرب في درس لغتهم، كما جاء في مصادرهم الأصلية. كما وقف على عدد من آراء المحدثين في هذا الصدد، ولا سيّما الذين اتهموا منهج العرب بأنه معياري يقاوم التطوّر، وينبذ اللهجات، ويقدّس القواعد وهو لديهم بعيد عن النظر الوصفي الذي تتبنّاه اللسانيات الحديثة. وانتهى البحث إلى أنّ منهج العرب قام على عناصر اجتماعية لا يخطئها الباحث المنصف، وهي تلتقي مع علم اللغة الاجتماعي التقاءً سليقياً غير مقصود، ولكنه واقع لا يدفع. فالمنهج كما استخلص البحث موافق لحالة العرب الاجتماعية وظروفها المكانية والزمانية، وليس فيه تحكم معياري سابق. إذ تأخر النظر المعياري إلى القرن الثالث بعد أن انتهى جمع اللغة واستنباط القواعد استنباطاً مستمداً من المنطق الطبيعي قبل دخول الفلسفة والمنطق الصوري ميدان الثقافة والنحو بتأثير من الترجمات التي اتسع نطاقها، واطرد أثرها في القرن الرابع وما تلاه.

الكلمات المفتاحية: المنهج الاجتماعي، المعيارية، النظر الوصفي، اللسانيات، الترجمات

* أستاذ في قسم اللغة العربيّة بجامعة حلب.

١ – تمهيد:

في إطار المشروع الفكري العربي الحديث تسعى حركة التجديد اللغوي إلى إبراز قيمة علوم اللغة عند العرب، من خلال قراءة واعية لِلّسانيات الوافدة لا تسدّ مسدّها القراءة الممجّدة للقديم من غير خوض في النظريات اللسانية، أو القراءة المعجبة بكلّ ما تقدّمه اللسانيات من آراء ونظريات. ويتحقّق ذلك النحو من التفاعل بالإبقاء على نموذجنا اللغوي المتوارث مع قصد إلى الاستعانة بما صحّ في اللسانيات من مناهج، أو جدّ فيها من علوم، من غير طلب للمماثلة إلا في الكلّيات اللغوية المشتركة بين الألسن. ويمكن أن تأخذ هذه العملية هدفاً مهمّاً هو إبراز النتائج الباهرة للعلوم العربية، وتقديمها للدارسين اللسانيين عرباً وأجانب، فضلاً عن رفدها بالجديد النافع، ولا بدّ من تأكيد السعي إلى تمحيص النظريات اللسانية قبل الشروع في تطبيقها على درسنا العربي، وعدم التسرّع في التقاط الآراء اللسانية المتغيّرة، أو المقترحة، أو المختلف عليها لدى أصحابها. إذ من الأهميّة بمكان المحافظة على علومنا اللغوية، وفهم مناهجها، وطرق تطوّرها، وعدم العبث باستقلالها، وهدر خصائصها، والتشكيك في صلاحها لدرس العربية على مدى العصور. أما باب المقارنة والزّيادة فمفتوح للدارسين الأكفاء.

ويستحسن في هذا الصدد الوقوف على أهمّ ما وجّه إلى علوم اللغة، ولا سيما النحو عندنا من انتقاد مذ تعرّف الباحثون النظريات اللسانية الغربية عن طريق الترجمة أو الدراسة المباشرة في جامعات الغرب الأوربي، منتصف القرن العشرين تقريباً. وأبرز هذا الانتقاد ما يتّصل بمنهج العرب في جمع اللغة وتقعيدها، والوقوف عند حدّ زمنيّ معيّن. وهذا ما عُبّر عنه بالمعيارية التي قوامها انتقاء الأحسن، واطّراح ما عداه، وتخطئة ما يخالفه. ومن هذا النحو اتّهام اللغويين الأوائل بنقص الاستقراء، وإهمال اللهجات، والاقتصار على قطاع محدود من كلام البدو في القرن الثاني للهجرة، ونحوه. وقد تبيّن بعد زمن للكثير من الباحثين المنصفين أنّ النحو لم يقم على المعيارية أصلاً، وإنّما قام على منهج وصفي سليقي اختار "مستوى" لغوياً مطّرداً في القرآن الكريم وكلام العرب قبل اختلاطهم بالأعاجم، وهجرة الكثير منهم إلى ديار جديدة. أما تحديد الزمن فشيء ضروري لصحّة النتائج المرجوّة من الدرس، واطّراد القواعد المستخلصة. فالمنهج وصفي مشتجر مع الظواهر الاجتماعية كما سيتبيّن لنا لاحقاً. أما التقعيد فلم يجاوز الإجراء

العلمي الذي يقتضيه الوصف أصلاً، وهو إجراء تتطلّبه الأسس الإبستمولوجية للعلم. فكما أنّ علم الفيزياء مثلاً لا يقوم دون قوانين، فإنّ علم النحو لا يقوم دون قواعد(١). مع فهم القدامى أنّه مع طلب اطّراد القاعدة لابدّ من الوقوف على ما يخرج عنها من استعمال، وتصنيفه، وعدم إهماله. أما مسألة إهمال اللهجات إبّان التدوين فأمر مبالغ فيه، لأنّ اللهجات (لغات العرب وفق المصطلح العربي) لم تكن مستقلة، أو واسعة الانتشار عندما نهد اللغويون الأوائل إلى جمع اللغة من أفواه الناس في بواديهم. وواضح أنّ بعض المنتقدين تصوّر أنّ اللهجات القديمة تعادل العاميات في عصرنا، وهو من باب القياس الخاطئ من غير شكّ. وسنعود إلى هذه المسألة لتفصيلها لاحقاً. ونشير إلى تهمة أخرى هي اعتداد القدامى بالعامل، أو ما دعي حديثاً بنظرية العامل، وادّعاء أنّها نظرية فلسفية تقوم على المنطق الأرسطي، مع أنّ أيّ أثر فلسفي أو منطقي لم يكن وارداً إبان نشأة النحو وتقعيده حتى نهاية القرن الثاني للهجرة. وعلى الرغم ممّا قد يكون في نقد الوصفيين من صواب نسبيّ إزاء الممارسة النحوية العربية ولا سيّما في العصور المتأخرة، فإنّ نقد النحو العربي من قبل اللسانيين العرب لا يعدو كونه إسقاطاً للنقد الذي وجّهه اللسانيون الوصفيون الغربيون في أوربا وأمريكا لنحوهم التقليدي. ومعنى هذا أنّ مقاربات اللغويين العرب عامّة في نقدهم للمنظومة النحوية العربية لم تكن مبنية على أسس تستند إلى نظرية واضحة لما ينبغي أن تكون عليه الدراسة اللغوية العلمية، ولما ينبغي أن تكون عليه الدراسة العلمية عموماً، ولم تكن واعيةً بكلّ الصعوبات والإشكالات النظرية التي تقتضيها عملية التقييم(٢).

ومع أنّ معظم ما ذكرناه من انتقادات أوجزنا الكثير منها، مضى زمنه، وصُحّح الكثير منه، فإنّ الحاجة ما تزال ماسّة لإعادة بحث المنهج العربي في جمع اللغة، وتقعيدها

(١) اللسانيات العربية، أسئلة المنهج، ص١٦٨-١٦٩، والمدخل إلى فقه اللغة العربية لأحمد محمّد قدور، ص٧٩، ونشأة الدرس اللساني الحديث، ص٦٩-٨٣، واللسانيات العامة واللسانيات العربية ، ص٤٣ وما يليها.

(٢) اللسانيات العربية، أسئلة المنهج، ص١٧٠. ومن الانتقادات الغريبة في هذا الصدد "الخلط بين مستوى اللغة الأدبية النموذجية في القرآن الكريم والحديث والشعر والخطب والأمثال، ومستوى اللهجات العامية المتمثلة في القراءات القرآنية ولغة الخطاب"؟! علم اللغة الاجتماعي، ص٩٢.

سعياً إلى استيفاء الموضوع، وكشف ما غاب عن الباحثين منه، ولا سيّما الجانب الاجتماعي الذي يصحّ وصفه بأنّه "منهج" عملي تجلّت فيه عملية جمع اللغة ودرسها. ولم يكن الوصف إلا وسيلة علمية لتحقيق هذا المنهج الذي تكشف عن معطياته الصفحات الآتية. على أنّنا ينبغي أن نذكر أنّ النظر المعياري القائم على الخطأ والصواب كان ممارسة تعليمية أصلاً قبل أن يشتدّ مع اتّساع اللحن والدخيل، وما طرأ على كلام الناس في الأمصار من تغيّر. ولكنّه لم يكن مرافقاً لجمع اللغة وتقعيدها بحال من الأحوال، كما يفهم من كلام الوصفيين المحدثين، ومن شايعهم من الباحثين. وليس ضرورياً أن يوافق منهج العرب في جمع اللغة وتقعيدها ما يراه اللسانيون من قواعد ينبغي أن تطبّق من غير التفات إلى الفروق والخصائص.

٢- المسائل الاجتماعية المستخرجة من المنهج العربي:

ينبغي أن نقدّم لدرس المسائل الاجتماعية بنبذة عن الاختصاصات الاجتماعية الحديثة. وأهمّها علم الاجتماع اللغوي، وعلم اللغة الاجتماعي. فالعلم الأوّل نشأ مع مطلع القرن العشرين، وهو فرع من علم الاجتماع أسّسه دوركايم (Durkheim) مع مجموعة من علماء اللغة والاجتماع لبحث العلاقة بين اللغة والمجتمع، وبيان أثر المجتمع وحضارته وتاريخه وتركيبه وبيئته في مختلف الظواهر اللغوية[1]. أما العلم الثاني فهو يدرس اللغة في علاقتها بالمجتمع، ويعدّ فرعاً من اللسانيات التطبيقية. وقد عاصر هذا العلم الكثير من التطوّر والتفسير منذ نشأته في بداية الثلاثينيات من القرن الماضي. وهو يزداد نموّاً واتّساعاً وتحديداً لاهتماماته. وليس معنى ما تقدّم أنّ هذا العلم، أي علم اللغة الاجتماعي، لم تكن مباحثه معروفة من قبل. فالكثير من مواضيعه كان محلّ نظر اللغويين والمؤرخين بصورة أو بأخرى. فهناك في مصادرنا اللغوية والثقافية المختلفة قضايا اشتجرت مع المعطيات الاجتماعية، لكنها لم تحظ بالاستقلال الكافي، والإطار المعرفي لجعلها علماً محدّداً. ويُعنى هذا العلم بتقصي أحوال المتكلمين وفئاتهم، والسعي إلى وصف التنوّعات اللغوية، واللهجات المهنية، وطبيعة التغيّر اللغوي، وأثر الظواهر الاجتماعية في المناشط اللغوية المختلفة. كما يصف الازدواجية اللغوية بين الفصحيات واللهجات، وبيان حدود

(١) علم اللغة ، ص٦٥، ومعجم علم الاجتماع، ص٣٢٨ وما يليها.

استعمال كلّ منها، ومناطقه آخذاً في الاعتبار المناحي العرقية والجغرافية والاقتصادية والنفسية[1]. ومن الملاحظ أنّ بحوث هذين العلمين متشابهة، فكلاهما يدرس العلاقة بين اللغة والمجتمع. لكنْ تختلف درجة الاهتمام بأحد العنصرين، والانطلاق منه، أي اللغة أو المجتمع. كما تختلف بعض التصنيفات تبعاً للعلم الذي يختصّ باللغة أو بالمجتمع.

وتجدر الإشارة إلى مؤلّف قيّم للدكتور كمال بشر عرض فيه لمسائل مهمّة من مسائل علم اللغة الاجتماعي، وأولى اهتماماً لجذور هذا العلم في الثقافة العربية. كما عرض لمنهج العرب في تقعيد اللغة ودرسها. وانتهى إلى أنّ النظرية اللغوية عند العرب كانت نظرية معيارية، أي أنّهم -كما يقول- بنوا عملهم على أساس محاولة الوصول إلى مجموعة من القواعد والأحكام التي ينبغي اتّباعها، ولا يجوز الخروج عليها. ويُخلِّص الدكتور بشر المنهج العربي من خصائصه الوصفية، ولا يفرّق بين فترتين من الدرس النحوي، هما النشأة والتقعيد حتى نهاية القرن الثاني وبداية القرن الثالث للهجرة، والتطوّر الذي غلب عليه المنطق في القرن الثالث وما تلاه نتيجة لأثر الترجمة. أما تحديد "الفترة" التي التزم بها القدامى، فيما أطلق عليه عصر الاحتجاج، فهو عنده لا يدلّ على الأخذ بمنهج الوصف في دقيق معناه[2]. على أنّه لا ينكر وجود أمثلة من الوصف في بعض أعمالهم. لكنّ هذه الأمثلة ونحوها لم تكن تطبيقاً لمنهج الوصفية بقدر ما هي إلا سبيل واحدة من عدة سبل درجوا على اتّباعها للوصول إلى معياريتهم. لكنه يقرّر أنّ عملهم في مجمله لم يحرم من النظر الاجتماعي للغة بصورة أو بأخرى، سواء أكان ذلك منهم عن قصد أم غير قصد. فقد أخذوا مادتهم على أنّها ضرب من النشاط الإنساني الذي يتفاعل مع محيطه وظروفه[3]. وينتهي الدكتور بشر بعد هجومه على منهج العرب، واتّهامهم بالمعيارية إلى نتيجة صحيحة، هي أنّ النظر الاجتماعي ظهر في دراستهم، وإن لم ينصّوا عليه مبدأً من مبادئ التقعيد. ومع ذلك يعدّ هذا النظر الاجتماعي أصلاً يضاف إلى نظرية النحاة العرب. إذ يمكن أن ينظر إليه على أنّه أصل مستأنس لديهم

(١) علم اللغة الاجتماعي، ص٥٥، وعلم اللغة الاجتماعي للمجتمع، ص (ز)، والموسوعة اللغوية، ٢/٤٨٧ وما يليها.

(٢) علم اللغة الاجتماعي، ص ٧١-٧٢.

(٣) السابق، ص٧٣-٧٤.

باطّراد، مستشعر في تحليلاتهم على نحو يمثّل استخراجه إحياء لأصل من أصولهم صدروا عنه، وإن لم يصرّحوا به تصريح اللسانيات الاجتماعية، والحقول الملابسة لها في هذه الأزمنة[١]. وراح الدكتور بشر يعرض لمسائل من منهج العرب ظهر فيها ذلك النظر الاجتماعي في تتبّع دقيق، وتحليل موفّق. وسنشير إلى عمله كلّما دعت الحاجة لذلك.

وقد تبيّن لنا بعد دراسة منهج العرب في جمع لغتهم ودرسها أنّه منهج اجتماعي وصفي لا أثر للمعيارية فيه بدءاً. والمسائل الآتية تشهد بهذا الاستنتاج المعتمد على معطيات علم اللغة الاجتماعي.

من ذلك أخذهم الكلام الحيّ المنطوق من متحدّثين حقيقيّين في سياقات اجتماعية مختلفة. وفي هذا تنبّه إلى طريقة الوصف الحيّ للظواهر الاجتماعية من جهة، وإلى الطبيعة الشفهية للغة من جهة أخرى. ولذلك عرّفوا الكلمة بأنّها "لفظ"، كما عرّفوا اللغة بأنّها "أصوات". ويدلّ هذا على الأداء الفعلي الواقعي للّغة، وليس الواقع المدوّن في صحف وكتب. وكذلك سجّلوا الخصائص النطقية التي سمعوها من أفواه الناس مباشرة. ويوافق هذا المسلك مسلك اللغويين الاجتماعيين، وهو مسلك ميداني. فجمع اللغة عن طريق الكلام المنطوق من ميدانه أهم مبادئ النظر الاجتماعي للّغة، حيث إنّ الكلام بهذه الصفة فيه صدق الواقع ودفء الحقيقة[٢]. فضلاً عن تدوين ما يصاحب الكلام من إشارات أو حركات جسمية أو انفعال وعواطف تُؤخذ من مصدرها مباشرة. وفي هذا التلّقي يلتقي المنحى الاجتماعي بالمنحى الوصفي معاً. ولتحقيق ذلك رحل اللغويون الأوائل إلى موطن العرب الفصحاء في بواديهم، بل ساكنوهم مُدداً مختلفة، ليتعرّفوا حياتهم وسلوكهم اللغوي. واشتهر من هؤلاء أبو عمرو بن العلاء (ت١٥٤هـ) الذي أقام في بوادي الجزيرة نحواً من أربعين سنة[٣]. وقد عبّروا عن هذه الطريقة بالسماع، وهو أخذ مباشر من أهل اللغة، يضاف إليه الأخذ منهم في أطراف بعض الحواضر ممّن صحّت سليقته ولم يختلط بالأعاجم. والرواية نقل للمسموع وتعليمه ثم

(١) السابق، ص٧٥.

(٢) السابق، ص٨٣-٨٦، وعلم اللغة الاجتماعي عند العرب، ص٩٠ وما يليها.

(٣) من تاريخ النحو، ص ٣٧.

تدوينه من غير أن يكون الراوي سمع الكلام من مصدره. فالرواية إذن سماع غير مباشر فاقد لعنصر المشافهة المباشرة، لكنّه يدلّ على اتّصال حلقات الأخذ من المصادر اللغوية نفسها[1]. ولا شكّ في أنّ هذا الأخذ دليل على تنوّع بيئي تضمّنته أرجاء الجزيرة الشاسعة، وفروق اجتماعية لا بدّ من احتسابها عنصراً من عناصر الكلام يتجلّى في سياقات مختلفة، وسيلتها التلّقي المباشر.

ومن هذا النحو من الأصول الاجتماعية لمنهج العرب تحديد الوضع الحضاري للناس الذين نقلت عنهم اللغة. وهم البدو أو الأعراب. "إذ لم يُؤخذ عامة عن حضريّ قطّ. وكانت صنائع هؤلاء التي بها يعيشون الرعاية والصيد واللصوصية، وكانوا أقواهم نفوساً، وأقساهم قلوباً، وأشدّهم توحّشاً، وأمنعهم جانباً، وأشدّهم حميّة، وأحبهم لأن يَغلِبوا ولا يُغلَبوا، وأعسرهم انقياداً للملوك، وأجفاهم أخلاقاً، وأقلّهم احتمالاً للضيم والذلة[2]". كما وصف الأعراب الذين أخذ عنهم أهل البصرة بأنّهم من حرشة الضباب وأكلة اليرابيع، وليسوا من الحضر الذين أخذ عنهم أهل الكوفة، وهم -أي الحضر- من أكلة الشواريز وباعة الكواميخ[3]. ويدلّ هذا على اختيار (عيّنة) اجتماعية تكون هدفاً للدرس بغية التدقيق في النتائج المبتغاة. ولم يكن مقبولاً أن تجمع اللغة من العرب الذين اختلطوا بالأعاجم في أطراف الجزيرة، أو الذين تغيّرت ألسنتهم حين سكنوا الحضر وفارقوا عيشة البدو. ولو حدث ذلك لاضطربت النتائج، واختلّ الدرس، وظهر الاختلاف.

ومن هذا النحو من الأصول الاجتماعية لمنهج العرب تنبّههم إلى أهمّيّة الاختلاط بغير العرب في الحواضر كحواضر الحجاز، أو في أطراف الجزيرة ممّن جاور الأمم الأعجمية. لأنّ الذين نقلوا اللغة صادفوهم قد خالطوا غيرهم من الأمم وفسدت ألسنتهم. ويعدّد الفارابي الفيلسوف (ت ٣٣٩هـ) أسماء القبائل التي لم يؤخذ منها للسبب المتقدّم. إذ جاورت هذه القبائل القبط ونصارى الشام واليونانية والنبط والفرس والهند

(١) علم اللغة الاجتماعي، ص٨٦.

(٢) كتاب الإصباح في شرح الاقتراح، ص ٩٣.

(٣) في أصول النحو، ص٢٤. والشواريز مفردها شيراز وهو اللبن المصفى، أما الكواميخ فمفردها كامخ، وهو المخلّل، أو ما يؤتدم به.

والحبشة، وتجار الأمم المقيمين عندهم[1]. كما توقفوا عن الأخذ ممّن سكن الحضر منتصف القرن الثاني لاشتداد الاختلاط فيهم ومجاورتهم للأعاجم في الأمصار. وفيما تقدّم إلماع إلى أثر المجاورة والاختلاط في تغيّر اللغة، كما أنّ في انتشار الناطقين باللغة في أماكن وأصقاع بعيدة احتمالاً لتغير ألسنتهم، قد يفضي إلى ظهور لهجات متفرّعة عن أصل لغتهم. فخروج اللغة من محيطها الجغرافي، وتوزّع أهلها في البلاد لا بدّ أن يمهّدا لضروب من التغيّر اللغوي[2].

وفهموا الكثير من العوامل الاجتماعية المؤثّرة في اللغة كالدين والعصبية، والعوامل الثقافية والاقتصادية، والتقاليد الاجتماعية والطبقات وحياة الأسرة، والاتجاهات الفكرية الوافدة على المجتمع، وانفتاح حضارة الأمة على آثار الترجمة من اللغات الأخرى. وأدّى هذا الفهم إلى بيان مظاهر التغيّر الذي طرأ على العربية في الأمصار الجديدة، ولا سيما بعد عصر الاحتجاج. وسمّوا ذلك بالمولّد، وهو أصلاً مصطلح يشير إلى أجيال نشأت في الديار الجديدة، ولم ترَ مواطن الفصاحة، أو ترحل إليها. وأغلب المولّد ينصرف إلى اللفظ الذي تغيّر معناه في الاستعمال، أو اشتقّ، أو أدخل العربية من الألفاظ الأعجمية. كما ينصرف إلى جمهرة المصطلحات العلمية المختلفة التي ظهرت مع ظهور العلوم والترجمات. ودخل من هذا النحو من المولّد إلى العربية جمّ غفير، فزاد ثروتها واتساعها في التعبير.

أما مظاهر التغيّر اللغوي لدى العامّة فسمّوه بلحن العامّة تمييزاً له من كلام الخاصّة. قبل أن يعمّ اللحن معظم الناس عامّتهم وخاصّتهم. ولاحظوا تغيّر الكلام على ألسنة الأعاجم، ولا سيّما من جهة النطق والإعراب. وهو عامل من العوامل الاجتماعية المبنية على الأصل (الإثني)، وأثره في تغيّر اللغة. ونبّه المصنّفون في "اللحن" على أنّ أهل البلدان مختلفون في أغاليطهم، فربّما يصيب هؤلاء فيما يغلط فيه أولئك، وربما يصيب أولئك فيما يغلط فيه هؤلاء، وربّما اتّفقوا في الغلط[3]. ونظر هؤلاء المصنّفون كذلك في طبقات الناس من الخاصة ، وذكروا ما اختصت به كلّ فئة منهم من الغلط، كغلط

(١) كتاب الإصباح في شرح الاقتراح، ص٩١-٩٢.

(٢) اللغة والمجتمع، ص ١٤٩ وما يليها، وفي اللغة والمجتمع، موجز مبادئ علم اللغة الاجتماعي، ص٤٨ وما يليها.

(٣) تثقيف اللسان وتلقيح الجنان، ص٤٦.

القرّاء، وأهل الحديث، وأهل الفقه، وأهل الطبّ، وأهل السماع، وغيرهم(١). ومن هذا النحو رسالة إصلاح غلط المحدّثين للخطابي، وغلط الضعفاء من الفقهاء لابن بري(٢).

ومن الأصول الاجتماعية المستخرجة موضوع "اللهجات"، إذ لم يهملوا خاصّتها الاجتماعية. واللهجات -كما تقدّم- لم تُعتمَد مصدراً أساسياً من مصادر التقعيد لأسباب عرضنا بعضها سابقاً. لكنّ اللهجات مع ذلك لها واقع ظاهر ووجود ملموس في أعمالهم على جميع المستويات الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية(٣). واللهجات فيها أمثلة تخالف الفصحى احتفظت بها بعض القبائل، ولم تدخل نطاق المشترك بين العرب. لذلك نفهم عدم الاعتداد بها، مع معرفتها ووصفها، لأنّ فيها مخالفة للمستوى المطلوب لجمع اللغة ودرسها، وتخليصها من الاضطراب والشذوذ. ولا يكون ذلك إلا بالأخذ من لغة موحّدة خالية من التنوّعات الكبيرة، والاختلافات التي تفسد على اللغويين غايتهم في الاطّراد، والحفاظ على وحدة اللغة. كما أنّ القوم كانوا حديثي عهد بالإسلام الذي نبذ العصبية القبلية، وجمع الناس من كلّ حَدَب وصوب على كتاب الله المنزّل بلسان عربيّ مبين، مفهوم بالضرورة في البيئات العربية المختلفة، مع وجود الظواهر اللهجية الخاصة. على أنّ أهمّ شيء في هذا الصدد، مع وجود أمثلة كثيرة للّهجات في كتب اللغة والنحو والأدب، هو أنّ جمع اللغة صادف اللهجات، وقد باد الكثير منها، وفقد استقلاله عن الفصيح، كما دخل شيء منها إلى الفصحى التي تقبّلته على أنّه وجه جائز.

والحقّ أنّ اللغويين والنحاة لم يهملوا هذا التنوّع اللهجي، كما رأوه، لا كما يريده بعض الباحثين المحدثين. فقد وصفوا الظواهر اللهجية الخاصة بكلّ قبيلة اشتهرت بها، ومثّلوا لها، وتداولوا شواهدها في مصنّفاتهم. ولولا هذه المصنفات لضاعت، ولم تصل إلينا. وأمثلة ذلك مبثوثة في كتب النحو واللغة والمعجم والأدب. نحو: عنعنة تميم، وكشكشة ربيعة، وتلتلة بهراء، وغيرها(٤). وقد وضع ابن جني هذه المسألة في مكانها من

(١) المصدر السابق ص٥٠.

(٢) أربعة كتب في التصحيح اللغوي، تحقيق حاتم الضامن.

(٣) علم اللغة الاجتماعي، ص٨٨، ويذهب هادي نهر إلى أنّ اللغويين لم يهتموا باللهجات العربية الكثيرة بعد أن قاسوها بمقياس اللغة الفصحى، وعدّوها فساداً لغوياً لا يجوز الأخذ به. علم اللغة الاجتماعي عند العرب، ص٩٩.

(٤) الخصائص٢/١٠-١٢.

لغة العرب، "فإن قلتَ: زعمتَ أنّ العرب تجتمع على لغتها فلا تختلف فيها، وقد نراها ظاهرة الخلاف. ألا ترى إلى الخلاف في (ما) الحجازية والتميمية، وإلى الحكاية في الاستفهام عن الأعلام في الحجازية، وترك ذلك في التميمية وغير ذلك. قيل: هذا القدر من الخلاف لقلته ونزارتِه محتقر غير محتفل به، ولا مَعيج عليه، وإنّما هو شيء من الفروع يسير. فأما الأصول، وما عليه العامة والجمهور فلا خلاف فيه، ولا مذهب للطاعن به.. ولو كانت هذه اللغة حشواً مكيلاً، وحثواً مهيلاً لكثر خلافها، وتعادت أوصافها، فجاء عنهم جرّ الفاعل، ورفع المضاف إليه، والمفعول به، والجزم بحروف النصب، والنصب بحروف الجزم...(١)".

ولم يكن الاهتمام باللهجات مقصوراً على اللغويين في عصور التقعيد، كما تقدّم – بل امتدّ هذا الاهتمام إلى أعمال الأدباء والمفكرين كالجاحظ (ت٢٥٥هـ)، وابن خلدون (ت٨٠٨هـ) وغيرهما ممّن كانت لهم نظرات ثاقبة ورؤى صحيحة فيما يتعلّق بالسلوك اللغوي في المجتمعات المختلفة. وما يظهر في هذا السلوك من تنوّعات كلامية وفقاً لتنوّعات البنى الاجتماعية والثقافية(٢).

وينتهي الدكتور كمال بشر إلى أنّ اللهجات لها حضور مؤثّر، ولها دور في الكشف عن الواقع اللغوي الذي تعدّدت مظاهره بتعدّد البيئات والثقافات. وهذا كلّه يعني تحقيق نوع من المواءمة بين البنية اللغوية والبنية الاجتماعية. وهذه المواءمة بين البنيتين هي إحدى شواغل علم اللغة الاجتماعي، واهتماماته الأساسية(٣).

أضف إلى ذلك أنّ العربية عانت مع حركة الفتح تطوّراً داخليّاً تمثّل في تشذيب الخلاف بين اللهجات، والحدّ منه. إذ اجتمع العرب في الفتوح من أقاليمهم المختلفة على غاية واحدة، وشكّلوا جماعة واحدة. وأدّى هذا إلى لون من الوحدة اللغوية، والوفرة من المفردات والصيغ التي مضت بها اللغة نحو زوال الفروق، وأصابت بها حظّاً كبيراً من

(١) السابق، ١/ ٢٤٣-٢٤٤، ولا معيج عليه، أي لا يحرص عليه. والحشو: الرديء، ووصفه بالمكيل، لأنّه ليس مما يدقّ ويتنافس فيه، فيوزن كالذهب. والحثو: ما يحثى ويثار كالتراب والرمل. ومهيلاً: ينهال وينصبّ عند سقوطه بلا مقدار ولا ضبط. انظر الحواشي. (٣)، (٥)، (٦)، من ١/٢٤٤.

(٢) علم اللغة الاجتماعي، ص٩٣.

(٣) السابق ص٩٣.

الفتوة والقوة، وهي فتوة داخلية، وقوة كسبتها من اجتماع أبنائها، ووحدة لسانهم، وامتزاجهم بدينهم الجديد[1]. كما أدى استقرار العرب في الأمصار إلى ظهور أعمال جديدة لها مواضعات لغوية مختلفة، كالزراعة والحرف اليدوية، واتّساع النخاسة والاستخدام، رافقها تطوّر مدني أثّر في ألسنة الناس، فأخذت تتجه نحو الجديد مما لم يكن معروفاً لدى العرب في جزيرتهم[2]. ومهّد ذلك لنشوء لهجات الأمصار، واختلاف بعضها عن بعض بتعدّد البيئات، وتغيّر الظروف الاجتماعية. وكلّما اتّسعت رقعة العربية مكاناً، وامتدّ بها الزمان زادت الفروق بين لهجات الأمصار، وبعدت الشقة بينها، وبين العربية الفصحى التي حفظها الدين والتعليم والأدب. وأثر المجتمع فيما تقدّم واضح وضوحاً لا لبس فيه.

ومن الأدلة على استصحاب النظر الاجتماعي لدى اللغويين الأوائل أنّهم أخذوا لغتهم من قبائل مختلفة تنزل دياراً متعدّدة البيئات. فقد أُخِذ اللسان العربي من بين قبائل العرب، عن قيس وتميم وأسد، فإنّ هؤلاء هم الذين عنهم أكثر ما أُخذ ومعظمه، وعليهم اتّكل في الغريب، والإعراب والتصريف، ثم هذيل وبعض كنانة وبعض الطائيين، ولم يؤخذ عن غيرهم من سائر قبائلهم[3]. فقد كان هؤلاء خلقاً منتشرين في ديار واسعة، ولم يكونوا متضاغطين ولا متحجّرين، لكنّهم -كما يقول ابن جني- بتجاورهم وتلاقيهم وتزاورهم يجرون مجرى الجماعة في دار واحدة، لذلك كان اختلافهم قليلاً وخفيفاً، فهو في شيء من الفروع يسير. ومع ذلك فبعضهم يلاحظ صاحبه ويراعي أمر لغته، كما يراعي ذلك من مهمّ أمره[4]. وفي هذا دليل على التنوّع اللغوي بين أبناء القبائل المعتمدة. وقد عقد ابن جني باباً لذلك بعنوان "باب في العربي يسمع لغة غيره، أيراعيها ويعتمدها، أم يلغيها ويطّرح حكمها[5]".

(١) المجتمعات الإسلامية في القرن الأول، ص٢٤١ـ ٢٤٦.

(٢) اللغة والمجتمع ، ص١٤-١٥.

(٣) الإيضاح شرح الاقتراح، ص٩١.

(٤) الخصائص ٢/ ١٥ـ ١٦.

(٥) السابق، ٢/ ١٤.

ومن هذا القبيل من التنوّع أنّ مصادر المادة اللغوية متعدّدة بين القرآن الكريم وكلام العرب ولا سيما الشعر، والحديث النبوي. فهذه مصادر متعدّدة فيها أدلّة -كما سنبيّن- على تعدّد البيئات، وتغيّر الظروف، وتنوّع الأساليب.

فالقرآن الكريم بلّغ إلى الرسول صلّى الله عليه وسلّم منطوقاً منجّماً بحسب الأحوال والوقائع. وسوره وآياته موزّعة على المكان والزمان. وقد اشتهر في هذا الصدد ما يدعى بأسباب النزول، وهي شروح بالغة الأهمية في بيان ملابسات النزول، والحالة الاجتماعية المحيطة بالحدث. أضف إلى ذلك ما ورد في كتب السيرة ومجاميع الحديث من هذا النحو الذي يشرح مقامات كثيرة، ويوضّح سياقات مختلفة. كما أنّ قراءات القرآن ضمّت أشياء من لغات القبائل جرت على لسان المصطفى صلّى الله عليه وسلّم. وقد استخرج العلماء من هذا النحو ألفاظاً قَبَلية سواء أكانت من القبائل التي نصّوا على الاحتجاج بكلامها، أم من غيرها من القبائل كالأزد وجرهم وحمير ولخم وكنده وغيرها[(١)]. ومن هذا التنوّع ما لاحظه العلماء والباحثون من فروق بين السور المكية والسور المدنية من حيث الأسلوب والألفاظ، وخطاب الشخصيات فضلاً عن مسائل العقيدة والتشريع. وتدلّ مجالات التنوّع السابقة على معطيات اجتماعية مختلفة أثّرت في اللغة وأدائها. لكنّه التنوّع الذي لا يخرج بالقرآن عن كونه كتاباً واحداً نزل بلسان عربيّ مبين.

وكلام العرب شعراً ونثراً حافل بالمناسبات التي قيل فيها الكلام، والشعر عندهم فنون، وله أغراض مختلفة، كما أنّ للنثر أنواعاً مختلفة أخرى. ولما نشطت حركة التدوين وجمع دواوين القبائل والشعراء كان ذلك مرافقاً بظروف القول وأحوال قائله، علاقته بقبيلته أو بالحادثة التي بعثت عليه، أو نتج منها. وفي الشعر انعكاس لتنوّع قَبَلي أُخذت بعض أمثلته شواهد على القواعد. وفي هذا دليل على أنّ اللغويين والنحاة لم يهملوا الظواهر اللغوية الخاصة، على الرغم من تعدّدها وعدم اطّرادها. وهذا التنوّع، وإن كان متعدّداً غيرُ قادح في الوحدة والاتّساق، إذ هو انعكاس لتعدّد القبائل التي أُخذت منها اللغة. وهذا التعدّد أمر طبيعي -مع قلّته- وإن لم يقصد العلماء إليه قصداً، لأنّ بقايا الظواهر اللهجية لابدّ من أن يظهر عليها دليل في فنون القول.

---

(١) اللغات في القرآن المرويّ عن ابن عباس، ص٦-٧. واللهجات العربية في القراءات القرآنية لعبده الراجحي.

والحديث الشريف زاخر بأحوال المخاطبين، وخصائص الأداء، ووصف طرق الكلام، وما يصاحبه من إشارات، إضافة إلى ارتباطه بالزمان والمكان. والحديث عامة ضرب من الكلام الشفهي الذي يمتاز بسمات خاصّة في الاستعمال. ولذلك صار ميداناً لوصف أحداث السيرة، وظروفها، وملابسات أشخاصها، وخصائص كلامهم، ممّا دوّنته مجاميع الحديث وكتب السيرة والمغازي. والحديث، وإن لم يقبل عليه النحاة من المتقدّمين، صار مرجعاً للغويين، ولا سيما للمتأخرين الذين اتخذوا منه مصدراً من مصادر اللغة والاحتجاج لها، ضمّ حديث الرسول وصحابته وأحداث سيرته، وغريب ألفاظه. ولا شكّ في أنّ تعدّد مصادر المادة اللغوية يدلّ على مستويات مختلفة من الأداء وطريقة النطق، توائم المستويات الاجتماعية لأصحاب اللغة. وينتج ذلك مستويات تعبيرية، هي ضرب من التنوّعات اللغوية(١).

وينفرد "المقام" أو سياق الحال بجانب مهمّ في هذا الصدد. فقد اعتمد اللغويون والنقاد والبلاغيون مقولة "لكلّ مقام مقال". ويرى الدكتور تمام حسان أنّ هؤلاء، ولا سيما علماء البلاغة "ربما فطنوا إلى أنّ اللغة ظاهرة اجتماعية، وأنّها شديدة الارتباط بثقافة الشعب الذي يتكلّمها، وأنّ هذه الثقافة في جملتها يمكن تحليلها بواسطة حصر أنواع المواقف الاجتماعية المختلفة التي يسمّون كلاً منها مقاماً". وقد كان هؤلاء "عند اعترافهم بفكرة المقام متقدّمين ألف سنة تقريباً على زمانهم، لأنّ الاعتراف بفكرتي المقام والمقال باعتبارهما أساسين متميّزين من أسس تحليل المعنى يعتبر الآن في الغرب من الكشوف التي جاءت نتيجة لمغامرات العقل المعاصر في دراسة اللغة"(٢). ورأى الدكتور كمال بشر أنّ " لِلغويين العرب اتجاهاً اجتماعياً في النظر اللغوي، وأنّ المقام أو سياق الحال يمثّل ركناً مهمّاً من أركان هذا الاتجاه"(٣). وراح الدكتور بشر يعدّد الظواهر اللغوية التي تحتاج إلى تحليل لسياقها الاجتماعي، أو مسرحها الاجتماعي، كالنداء والاستغاثة والندبة والتحذير والإغراء، والنعت المقطوع والحذف في حالات كثيرة، منها الاستفهام

(١) علم اللغة الاجتماعي، ص٩٥.

(٢) اللغة العربية معناها ومبناها، ص٢٣٧.

(٣) علم اللغة الاجتماعي، ص٩٧.

وكلمات الترحيب والتهنئة وتبادل الخطاب والتوكيد. وليس أدلّ على ذلك من أنّهم قرروا للكلام مقامات متفاوتة، حتى ذهبوا إلى أنّ لكلّ كلمة مع صاحبتها مقاماً(١).

ومن أمثلة هذا الاهتمام ما أشار إليه ابن جني من مشاهدة الأحوال، إذ تستفيد بتلك المشاهدة، وذلك الحضور ما لا تؤديه الحكايات، ولا تضبطه الروايات، فتضطر إلى قصود العرب وغوامض ما في أنفسهم. ويضيف إلى ذلك أنّ الحمّالين والحمّاميّين والساسة (ساسة الدوابّ) والوقّادين ومن يليهم، ويعتدّ منهم يستوضحون من مشاهدة الأحوال ما لا يحصّله أبو عمرو من شعر الفرزدق إذا أُخبر به، ولم يحضره ينشده. ومن هذا النحو أيضاً أنّ الإنسان حين يخاطب الآخر ليقبل عليه، يقول: يا فلان، أين أنت؟ أرني وجهك، أَقبِلْ عليّ أحدّثك. فلو كان استماع الأذن مغنياً عن مقابلة العين مجزئاً عنه لما تكلّف القائل ولا كلّف صاحبه الإقبال عليه، والإصغاء له. وقد قيل: ربّ إشارة أبلغ من عبارة(٢). ثم يضرب مثلاً على حكاية الحال، مع أنّك سامع للحكاية غير مشاهد لها، ولو شاهدتها لكنت بها أعرف، ولعظم الحال أبين. وقد قيل: ليس المخبر كالمعاين. على أنّ هذه الحكاية عن الحال المشاهدة لم تفد بسماعها ما كنّا نفيده لو حضرناها(٣). فهذا دليل على أهمّية معرفة الأحوال والظروف التي قيل فيها الكلام. ويؤيد هذا المنحى في استصحاب المقام أنّ الخصائص الشفهية للغة واستعمالها في "مسرح" مفتوح هي خصائص تستبدّ بالكلام العربيّ كلّه ولا سيّما الشعر منه. فهي تدلّ على الأداء اللغوي المباشر بين المتكلّم والمتلقّين. وكلام العرب نثراً وشعراً كان يتداول شفاهاً إلقاء ونقلاً من غير اللجوء إلى التدوين. ومن الطبيعي أن نجد هذه الخصائص في القرآن الذي يُتلى ويسمع، وينقل عن طريق القراءات الصحيحة مع الاعتماد على رسم

(١) السابق، ص٩٦-١١٤، وانظر: التلخيص في علوم البلاغة للقزويني، شرح البرقوقي، ص٣٤. وجاء في مجمع الأمثال للميداني (توفي ٥١٨ هـ): "لكل مقام مقال" يراد أنّ لكل أمر أو فعل أو كلام موضعاً لا يوضع في غيره. أنشد ابن الأعرابي:

تحنن عليّ هداك المليك ... فإن لكل مقام مقالا

قال" معناه أحسن إليّ حتى أذكرك في كل مقام بحسن فعلك. انظر مجمع الأمثال، ٣/ ١٢٦.

(٢) الخصائص ١/٢٤٥ _٢٤٨.

(٣) السابق، ١/٢٤٥ _٢٤٦، وفي اللغة والمجتمع ، ص٢٦ _٢٧.

المصحف[1]. ويدلّ هذا على المشافهة والتداول ومراعاة المقام. فالكلام العربي أصلاً "ألفاظ" و"أصوات" تلقى لتسمع، لا لكي تقرأ بالعين، ولا يتحرّك بها اللسان. والمتكلّم في مقاصده الأولى يتّجه إلى جمهور حاضر، لذلك يغلّب سهولة المنطق وذلاقته، ويعتمد الحوار والمخاطبة والعناصر الإنشائية المختلفة، ويثير العواطف والإعجاب ليستميل إليه الناس.

٣- خاتمة وتقييم:

ذهب الباحثون المحدثون في منهج العرب مذاهب شتى، نحا أغلبها إلى ادّعاء أنّه منهج معياري قائم على المستوى الصوابي الذي ربما أخذوه من الفقهاء والمناطقة، وطبّقوه على الكلام العربي بعد اصطفاء مصادر منه بأعيانها، وإهمال ما سواها. كما ذهب غيرهم إلى تخليص هذا المنهج من معطياته الوصفية، مع أنّها بارزة بروزاً لافتاً. على أنّ القليل منهم ذهب إلى أنّ في هذا المنهج أنظاراً اجتماعية وردت في تضاعيف أعمالهم العلمية المختلفة. مع أنّ العناصر التي مررنا بها سريعاً فيما تقدّم تؤكد أنّهم درسوا لغتهم في إطارها الاجتماعي، وأنّهم أخذوا في تحليلاتهم واختياراتهم الظروف الاجتماعية مساعداً لهم في إجراءاتهم العلمية. وقد مهّد لذلك نشأة اللغة في البوادي والبيئات المختلفة، وتداولها على ألسنة قبائل متعدّدة. ولذلك فإنّ نظرهم إلى اللغة عملياً كان متجهاً إلى المعطيات الاجتماعية التي وافق بعضها منهج علم اللغة الاجتماعي خاصة، ومنهج علم الاجتماع عامة. فاعتمادهم الكلام المنطوق والمسموع مادة للجمع والدرس، وتفريقهم بين البدو والحضر، وفهمهم لأثر الاختلاط والمساكنة في البيئات الجديدة، ومعرفتهم بأسباب التغيّر اللغوي، ومعالجتهم للهجات معالجة متّزنة، واعتمادهم تعدّد القبائل، وتنوّع المصادر، واستعانتهم بالمقام لتحصيل المعنى، كلّ أولئك يشهد لهم بأنّ منهجهم منهج اجتماعي توسّل بالوصف بدءاً وبالتحليل والتقعيد بعد ذلك. ولا عبرة بما جدّ بعد عصور الاحتجاج من نظر معياري، لأنّ جمع اللغة قد تمّ، واستقرّت المادة اللغوية. ويجب أن يُفهم أنّ هذه المعيارية حفظت العربية من التشعّب، أو الاندثار عن طريق التفتّت اللهجي. فالقوم حصّلوا اللغة كما خُلِقت، واستنبطوا منها، لا من غيرها القواعد التي لا

(١) الإبانة عن معاني القراءات، ص٣٩.

غنى عنها لأيّ مبحث علمي. ثم فتحوا باب الاشتقاق والتوليد والقياس لكي تبقى لغتهم واحدة نامية باطّراد، من غير أن تقع في تشعيب لا حدود له. لقد ظهر من خلال البحث أنّ هناك أزمةً في المنهج اللساني تجلّت في اقتباس الوصفية وإعلائها وادّعاء صوابها، وإلزام علمائنا القدامى بها من غير التفات إلى الفروق الموضوعية والتاريخية بين علومنا واللسانيات. كذلك ظهر من خلال مواقف الدارسين المحدثين تصوّر خاطئ للتراث ولعلوم اللغة، فضلاً عن اللغة نفسها. فالتراث حقيقةً يحتلّ مكانة الصّدارة في الدّرس العربي، وهو ليس فكر الماضي المنقطع، بل فكر الحاضر المتجدد. فهناك ضرورة منهجية ومنطقية تفرض الرجوع إليه، وفحص مفاهيمه، وتوظيف مسائله وشرحها وتجديدها.

والخلاصة أنّه ليس ضرورياً أن يوافق منهج العرب ما يريده منهم اللسانيون الوصفيون وغيرهم، إذ للعربية ظروفها وخصائصها التي ينبغي أن تُراعى دائماً كلّما حدث اقتباس أو مراجعة أو تجديد. والله الموفق إلى الصّواب.

المصادر والمراجع:

- الإبانة عن معاني القراءات، ١٩٧٩م، مكي القيسي، تحقيق محيي الدين رمضان،ط١، دار المأمون للتراث، دمشق.
- أربعة كتب في التصحيح اللغوي، ١٩٨٧م، الخطابي وابن بري وابن الحنبلي وابن بالي، تحقيق حاتم صالح الضامن، ط١،مكتبة النهضة العربية وعالم الكتب، بيروت.
- الإصباح في شرح الاقتراح،١٩٨٩م، محمود الفجال، ط١، دار القلم، دمشق.
- تثقيف اللسان وتلقيح الجنان، ١٩٨١م، ابن مكي الصقلي، تحقيق عبد العزيز مطر، دار المعارف، القاهر.
- التلخيص في علوم البلاغة للقزويني، شرح عبد الرحمن البرقوقي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٢ "تصوير".
- الخصائص، د ت، ابن جني، تحقيق محمد علي النجار، ط٢، دار الهدى، بيروت، ط. ثانية.
- علم اللغة، د ت، لعلي عبد الواحد وافي، ط٧، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة.
- علم اللغة الاجتماعي عند العرب، ١٩٨٨م، هادي نهر، ط١.
- علم اللغة للمجتمع، ٢٠٠٠م، رالف فاسولد، ترجمة إبراهيم بن صالح محمد الفلاي، جامعة الملك سعود بالرياض.
- علم اللغة الاجتماعي، مدخل، ١٩٩٧م، كمال بشر، ط٣، دار غريب، القاهرة.
- في أصول النحو، د ت سعيد الأفغاني، دار الفكر، دمشق.
- في اللغة والمجتمع، ٢٠٢٠م، أحمد محمد قدور، ط١، منهل القراء، حلب.
- اللسانيات العامة واللسانيات العربية،١٩٩١ن، لعبد العزيز حليلي، ط١، منشورات دراسات. سال، الدار البيضاء.
- اللسانيات العربية، أسئلة المنهج، ٢٠١٣م، مصطفى غلفان، ط١، دار ورد الأردنية للنشر والتوزيع.
- اللغات في القرآن لابن عباس، رواية ابن حسنون المقرئ،١٩٤٦م، تحقيق صلاح الدين المنجد، ط١، مطبعة الرسالة، القاهرة.

- اللغـة العربيـة معناهـا ومبناهـا، ١٩٧٩م،تمـام حسـان، ط٢، الهيئـة المصـرية العامـة للكتاب.
- اللغة والمجتمع، ١٩٧١م، علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر بالقاهرة.
- اللهجات العربية في القراءات القرآنية،١٠٦٠ن، عبده الراجحي، دار المعارف بمصر.
- المجتمعـات الإسـلامية في القـرن الأول، ١٩٨١م، شـكري فيصـل، ط٥، دار العلـم للملايين، بيروت.
- المدخل إلى فقه اللغة العربية، ١٩٩١م، أحمد محمد قدور، ط١، المطبوعات الجامعية، حلب.
- معجم علم الاجتماع، ١٩٨١م، دينكن ميتشل، ترجمة ومرجعة إحسان محمد الحسن، ط١، دار الطليعة، بيروت.
- من تاريخ النحو، ١٩٧٨م،سعيد الأفغاني،ط٢، دار الفكر، بيروت.
- الموسـوعة اللغويـة، ١٤٢١هـ، تحريـر كـولنج، ترجمـة محيـي الـدين حميـدي وعبـد الله الحميدان، جامعة الملك سعود بالرياض.
- نشأة الدرس اللساني، ٢٠٠٤م، فاطمة الهاشمي بكوش، ط١، إيتراك للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة.

قضايا لسانيّة في التّراث العربيّ
اللّسانيّات النّصّيّة أنموذجاً

د. فاطمة حسن بلّة *

الملخّص

مضى على ظهور اللّسانيّات أكثر من مئة عام، تدرجت خلالها في التّطور، وكثر الحديث فيها عن العلاقة بين التّراث العربي واللّسانيّات الحديثة، فالتّراث مصدر الأصالة واللّسانيّات الحديثة منبع الحداثة.

وتعد اللّسانيّات النّصّيّة من أحدث النّظريات اللّغويّة التي حوّلت مسار البحث اللّسانيّ، وتجاوزت لسانيّات الجملة في نقلة نوعية من نحو الجملة إلى نحو النّصّ؛ إذ عُدَّ النّصّ أكبر وحدة قابلة للدّراسة، وقد انطلقت من معطيات علوم سابقة للسانيّات الجملة واللّسانيّات البنيوية والأسلوبية وأقامت أسساً جديدة، تسعى إلى تحليل البنية النّصّيّة واستكشاف العلاقات التي تسهم في اتّساق النّصّوص وانسجامها والكشف عن أغراضها.

ولئن كانت اللّسانيّات النّصّيّة من نتاج الدرس اللّسانيّ الحديث، إنّ هناك توافقاً كبيراً بين اللّسانيّات النّصّيّة الغربيّة ومفاهيم اللّسانيّات النّصّيّة العربية المبثوثة في كتب التّراث العربيّ.

يقوم هذا البحث على استقصاء مفاهيم اللّسانيّات النّصّيّة في نماذج متفرّقة لبعض علماء العرب القدامى للتّعرف إلى جهودهم ودراساتهم الّتي تجاوزت حدود بيئة الجملة إلى بنية النّصّ، فكانت جهودهم جذوراً للسانيّات النّصّيّة الغربيّة، وتأسيساً لنظرة لسانيّة نصّيّة عربيّة إذا ما تمّ جمعها من المدوّنات الّتي تزخر بها كتب التّراث العربيّ القديم.

الكلمات المفتاحية: اللّسانيّات النّصّيّة – اللّسانيّات البنيوية، نحو الجملة، نحو النّصّ.

* مدرّسة في قسم اللّغة العربيّة، كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة – جامعة تشرين – اللّاذقية – سوريّة.

مقدمة:

عرف الدّرس اللّسانيّ تحوّلات كبرى خلال فترة السّتينيّات، وعدّت اللّسانيّات النّصّيّة فرعاً من فروع اللّسانيّات في سبعينيات القرن الماضي، وكان الدّافع الكبير لظهور لسانيّات النّصّ (Linguistique Textuelle) هو الخروج على حدود الجملة في الدّرس اللّسانيّ.

فقد اهتمت لسانيّات النّصّ بالعناصر التي تجعل النّصّ نصاً، وتحقق له تماسكه، إذ تغوص في غمار النّصّ وجزئياته، للبحث عن معانيه ودلالته لتفتح أمام القارئ مجالات للقراءة والتأويل، وقد تنبّه علماء العربية القدامى إلى اللّسانيّات النّصّيّة ومفاهيمها في الاتساق والانسجام، والتناص، والإعلامية والمقصديّة والمقبوليّة، وإن لم يتناولوها في دراسات مستقلّة.

منهج البحث:

إنّ المنهج المتّبع في دراستنا هو المنهج الوصفي الذي يقوم على تتبع مفاهيم اللّسانيّات النّصّيّة من خلال نماذج متفرّقة من التّراث العربي، وتقديم دراسة لها، واستقرائها وتحليلها.

أولاً- مفهوم النّصّ:

١- لغة واصطلاحاً:

يرجع مفهوم النّصّ إلى مادة (نصص) في المعاجم العربية قديمها وحديثها.

فقد أشار ابن منظور في معجمه (لسان العرب) إلى أنّ "نصص: النّصّ، رفعك الشيء، نَصَّ الحديثَ ينصُّه نصاً: رَفَعه، وكل ما أظهر: فقد نُصّ، وقال عمرو بن دينار: ما رأيت رجلاً أنصَّ للحديث من الزهري، أي أرفعَ له وأسندَ، يقال: نصَّ الحديث إلى فلان أي رفعه، وكذلك نصصتُهُ إليه، ونصّت الظبية جيدها رَفعته... وأصل النّصّ أقصى الشيء وغايتُه، وقال الأزهري: النّصّ أصله منتهى الأشياء ومبلغُ أقصاها"(١).

(١) ينظر: لسان العرب: نصص.

وأضاف المعجم الوسيط إلى ما أورده لسان العرب ما يأتي: "النّصّ صيغة الكلام الأصلية التي وردت من المؤلف .... وما لا يحتملُ إلا معنى واحداً، أو لا يحتمل التأويل؛ ومنه قولهم: لا اجتهاد مع النّصّ"(١).

وفي مقاييس اللّغة ورد المفهوم اللّغوي لكلمة النّصّ: "النون والصاد أصل صحح يدل على رفع وارتفاع وانتهاء في الشيء، منه قولهم نصّ الحديث إلى فلان: رفعه إليه والنّصّ في السير أرفعهُ.... ونصّ كل شيء منتهاه"(٢).

تدلّ الدّلالات المعجمية في المعاجم اللّغويّة القديمة على الرّفع والإظهار والوضوح والثّبات والاستقصاء والإحكام " فالمعنى اللّغويّ لمفهوم النّصّ في المعاجم العربيّة يعني الرّفع والإظهار، وضمّ الشّيء إلى الشّيء، وأقصى الشّيء ومنتهاه"(٣).

وفي المعاجم الحديثة جاء تعريف النّصّ في معجم المصطلحات اللّغويّة لخليل أحمد خليل بأنه: "يعني في العربية الرفع البالغ ومنه منصة العروس، وهو كلام مفهوم المعنى فهو مورد ومنهل ومرجع، التنصيص المبالغة في النّصّ وصولاً إلى النّصّ والنّصّيصة.

والنّصّ TexTus هو النسيج، أي الكتابة الأصلية الصحيحة، المنسوجة على منوالها الفريد، مقابل الملاحظات (Notes) والشروحات والتعليقات (Commentaires)

والنّصّ: المدونة، الكتاب في لغته الأولى، غير المترجم، قرأت فلاناً في نصه، أي في أصله الموضوع.

والنّصّ كل مدونة مخطوطة أو مطبوعة، ومنه النّصّ المشترك (Co-Texte).

سياق النّصّ، مساقه، أجزاء من نص تسبق استشهاداً،Ciration، أو تليه، فتمده بمعناه الصحيح، يقال: ضع الحدث في سياقه التاريخي أي؛ في مكانه الصحيح.

والتساوق Contexture هو التوالف بين أجزاء الكل، تناسق القصيدة، تساوق الكلام "(٤)

(١) المعجم الوسيط: نصص.

(٢) مقاييس اللغة: نصص.

(٣) علم اللّغة النّصّيّ بين النظرية والتّطبيق (دراسة تطبيقيّة على السّور المكيّة)، ص٢٨.

(٤) معجم المصطلحات العربية، ص١٣٦-١٣٧.

وعرّف مُحَمَّد مفتاح النّصّ تعريفاً لسانياً معاصراً فقال: "إن النّصّ مدونة حدث كلامي ذي وظائف متعددة، وهذا يعني أنّه مؤلف من الكلام ويسمى صورة فوتوغرافية أو رسماً أو عمارة أو زياً وإن كان الدارس يستعين برسم الكتابة وفضائها وهندستها في التحليل، ونرى أيضاً بأنّه حدث يقع في زمان ومكان معينين لا يعيد نفسه إعادة مطلقة مثله في ذلك مثل الحدث التاريخي؛ وهو ذو صبغة تواصلية، لأنه يهدف إلى توصيل معلومات ومعارف ونقل تجارب... إلى المتلقي، على أنّ الوظيفة التواصلية في اللّغة ليست هي كل شيء، فهناك وظائف أخرى للنص اللغوي أهمها الوظيفة التفاعلية التي تقيم علاقات اجتماعية بين أفراد المجتمع وتحافظ عليها. وهو فوق ذلك مغلق، ويقصد بالانغلاق سمته الكتابية الأيقونية التي لها بداية ونهاية، ولكنه من الناحية اللّغويّة توالدي لأن الحدث اللغوي ليس منبثقاً من عدم، وإنما هو متولد من أحداث تاريخية ونفسانية ولغوية... وتتناسل منه أحداث لغوية أخرى لاحقة له "(١).

٢- مفهوماً:

نجد في المفهوم الاصطلاحيّ للسانيّات النّصّ مفهومات متّعددة، فكل دارسٍ يعرّفها وفقاً لرؤيته، وقد ورد في المعاجم اللّسانيّة الغربيّة أنّ حد النّصّ لا يشير إلى ما كتب فقط، بل يعني كل ما يستعمله اللّسانيّ، وهناك من لا يحدّد مفهوماً واحداً للنّصّ، وهذه المفهومات تندرج تحت ما يسمى اللّسانيّات التي يقصد بها ذلك الاتجاه اللغوي الذي يعنى بدراسة نسيج النّصّ انتظاماً واتساقاً وانسجاماً، ويهتم بكيفية بناء النّصّ وتركيبه"(٢)، "وتابع جميل حمداوي تقديم مفهوم لسانيّات النّصّ فأشار إلى أنها التي "تدرس النّصّ، وتحلل الخطاب، ولا تهتم بالجملة المنعزلة، بل تهتم بالنّصّ باعتباره مجموعة من الجمل المترابطة ظاهرياً وضمنياً"(٣)

هذه اللّسانيّات التي تعطي النّصّ أبعاداً تواصلية وتجعله حدثاً كلامياً تفاعلياً على حد تعبير فان ديك الّذي ذكر "أنّ كلّ خطاب مرتبط على وجه الاطراد بالفعل

(١) تحليل الخطاب الشعري، استراتيجية التّناص، ص١٢٠.
للمزيد عن خصائص النّصّ، ينظر: الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية، ص٩٠.

(٢) محاضرات في اللّسانيّات، ص١٧.

(٣) السابق، ص١٧.

التواصلي وبعبارة أخرى فإنّ المركّب التّداولي ينبغي ألّا يخصص الشّروط المناسبة للجمل ومقتضى الحال فيها، بل يخصّص هذا المركّب ضروب الخطاب أيضاً، وإذاً فإن أحد الأغراض السّامية لهذا الكتاب هو الإعراب والإفصاح عن العلاقات المتسقة الاطراد بين النّصّ والسّياق التّداوليّ[١].

ويعدّ هاريس Z. Harris أوّل لسانيّ تجاوز حدود الجملة إلى النّصّ، عندما نشر سنة ١٩٥٢ بحثاً عنوانه "تحليل الخطاب"، ودرس النّصّ مع سياقه الاجتماعي؛ لأنّه هدف إلى اكتشاف بنية النّصّ متجاوزاً ما وقعت به الدراسات اللّغويّة الوصفية والسلوكية من الاهتمام بالجملة إلى ما هو خارج الجملة، ثمّ تجاوز القاعدة التي وضعها بلومفيلد (Bloomfield) الّتي عدّ فيها الجملة أكبر وحدة قابلة للدراسة، وسعى إلى دراسة خصائصها اللّغويّة والدّلاليّة. وقد عرفت اللّسانيّات النّصّيّة في الدّراسات اللّغويّة المعاصرة بوصفها فرعاً من فروع اللّسانيّات، وانتقلت إلى العربية من طريق التّرجمة[٢].

وتعدّدت الآراء في هذا الموضوع، فهناك من عدّ سعد مصلوح ١٩٨٩ في بحثه "من نحو الجملة إلى نحو النّصّ" أوّل من عرّف النّصّ بأنّه " ليس إلا سلسلة من الجمل كل منها يفيد السامع فائدة يحسن السكوت عليها، وهو مجرد حاصل جمع للجمل أو لنماذج الجمل الدّاخلة في تشكيله "[٣]

وأشار في هذا البحث إلى أمين الخولي ١٩٣١ م، الذي دعا إلى وجوب مجاوزة حدود الجملة إلى النّصّ في الدرس البلاغي، وأحمد الشايب ١٩٣٩ الذي تلقى هذه الفكرة في بحثه "الأسلوب" لكن لم يلتفت إليه أحد.

وكتب سعيد يقطين كتابه "انفتاح النّصّ الرّوائي النّصّ والسّياق ١٩٨٩ ليكون أوّل كتاب عربي يستعمل أدوات اللّسانيّات النّصّيّة[٤].

---

(١) النص والسياق، ص٢٠.

(٢) من نحو الجملة إلى نحو النص، سعد مصلوح، ضمن كتاب الأستاذ: عبد السلام هارون معلماً ومؤلفاً، ومدققاً مجموعة بحوث مهداة إلى الأستاذ عبد السلام هارون في ذكراه الثانية، ص٤٠٦-٤٣٢.

(٣) السابق، ص٤٠٧.

(٤) هناك من يشير إلى أن نهاد رزق الله أشار إلى لسانيات النص في بحثه "دراسات منهجية في تحليل النصوص، ص١٠. ويشير سعيد يقطين إلى أن سعيد بحيري عرف اللسانيات النصية من خلال اطلاعه

ورأى عبد السّلام المسدّي أنّ النّصّ ملفوظ وتلفظ واستقبال، "فالأمر لا يقف عند خط نهائي في عملية التلقي ذلك أنّ للمتلقي مع النّصّ حالات متطورة تتدرج فيها علاقته به تدرجاً متنوعاً: فللنص شأن عند مباشرته للمرة الأولى، ثمّ له شأن عند معاودته، وشأن ثالث عند اختزانه، ورابع عند الحديث عنه، وهو في كل مرة كأنما صار نصاً جديداً"(١)

وأكّد الغذامي ما جاء به المسدي من أنّ "النّصّ كلي في حركة مرحلية لأنه نص بنيوي، والبنية شمولية ومتحولة وذات تحكم وذات تحكم ذاتي والنّصّ يتحرك داخلياً بحركة مفعمة بالحياة كي يكون بنية الوجودية، ليكون له هوية تميزه. فإذا ما تميز فإنّه يتحرّك كاسراً لحواجز النّصّوص ليدخل مع سواه في سياق يسبح فيه كما تسبح الكواكب في مجراتها "(٢)

وقد تجاوزت الدّراسات العربيّة القديمة حدود الجملة والاهتمام بالنّصّ كاملاً، إذ يشعر من يطّلع على هذه الدّراسات بأنّه أمام نظريتين تُعنى الأولى بالجملة والثانية بالنّصّ، فهي نظريّة واحدة، وإن كان لكلّ منهما خصوصيّة، وعلى الرغم من اهتمام العلماء القدامى بالنّصّ إلّا أنّه لم يذكر مصطلح النّصّ على نحو مباشر، لكنهم أشاروا إليه في أماكن متفرقة دفعهم إلى ذلك الاهتمام بالنّصّ من أجل الوصول إلى الدّلالات الصّحيحة والمعاني الدّقيقة.

٢- لسانيات النّصّ في التّراث العربيّ القديم:

تشير الدراسات الحديثة إلى أهمية الدراسات العربية القديمة فهي الملهم لكثير من المعاصرين، وهي الأفق المنشود والملتقى الضروري للتداولية وعلم النّصّ(٣).

على جهود فان ديك ١٩٨٥، وأشار سعيد بحيري إلى أنه تعرف إلى مفاهيم ضد العلم وأعلامه في عام ١٩٧٩، ينظر: انفتاح النص الروائي (النص والسياق)، سعيد يقطين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٢، المغرب، ٢٠٠١ م، ص١٤.

(١) قضية البنيوية دراسة ونماذج، ص٦٩.

(٢) الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية، ص٩٠.

(٣) للتوسع ينظر: بلاغة الخطاب وعلم النص، ص٢٥٠.

مارس الجرجاني (٤٧١هـ) وعيه نحو النّصّ من خلال ما قدمه في نظرية النظم، إذ قال: "واعلم أن ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الّذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نهجت فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرسوم الّتي رسمت لك فلا تخل بشيء منها، وذلك أنّا لا نعلم شيئاً يبتغيه الناظم بنظمه غير أن ينظر في وجود كل باب وفروقه"(١)

لقد أدرك الجرجاني أنّ قوانين النحو لا تعني نحو الجملة فقط إنما نحو النّصّ، وجعله يتلاءم مع الظروف المحيطة به لذلك على من يكتب أن ينظر "في الخبر إلى الوجوه التي تراها في قولك: زيد منطلق وزيد ينطلق وفي الشرط والجزاء إلى الوجوه التي تراها في قولك: إن تخرج أخرج وإن خرجتَ خرجتُ وإن تخرج فأنا خارج وأنا خارج إن خرجت وأنا إن خرجت خارج. وفي الحال إلى الوجوه التي تراها في قولك: جاءني زيد مسرعاً وجاءني يسرع وجاءني وهو مسرع أو يسرع وجاءني قد أسرع وجاءني وقد أسرع فيعرف لكلّ من ذلك موضعه، ويجيء به حيث ينبغي له. وينظر في الحروف التي تشترك في معنى ثمّ ينفرد كلّ واحد منها بخصوصيّة في ذلك المعنى فيضع كلاً من ذلك في خاص معناه، نحو أن يجيء بـ (ما) في نفي الحال، وبـ (لا) إذا أراد نفي الاستقبال، وبـ (إن) فيما يترجح بين أن يكون وأن لا يكون، وبإذا فيما علم أنّه كائن. وينظر في الجمل التي تسرد فيعرف موضع الفصل فيها من موضع الوصل، ثمّ يعرف فيما حقّه الوصل موضع الواو من موضع الفاء وموضع الفاء من موضع ثمّ وموضع (أو) من موضع أم، وموضع لكن من موضع بل. ويتصرّف في التّعريف والتّنكير والتّقديم والتّأخير في الكلام كلّه. وفي الحذف والتّكرار والإضمار والإظهار، فيضع كلا من ذلك مكانه، ويستعمله على الصحة وعلى ما يبغي له"(٢)

إنّ الوجوه والغروق والمواضع عناصر رئيسة لتشكيل النّصّ، فمعرفة وجوه النحو والاختلاف بين كل أصل من أصوله وموقع الفروق الدقيقة حري بأن يعرض لنا صورة النّصّ الكاملة التي تنتظم انتظام الخيوط في آلة النسيج لتشكل نسيجاً منتظماً، وكذلك

(١) دلائل الإعجاز، ص٦٤.

(٢) السّابق، ص ٦٤، ٦٥.

حال النّصّ تتلاقى فيه المحاور وتتقاطع لتتعانق مشكلة نصاً يمكن القارئ من الوصول إلى جماليات النّصّ الأدبي.

ويتابع الجرجاني حديثه عن نحو النّصّ إذ يقول: "واعلم ... أن لا نظم في الكلم ولا ترتيب حتى يعلّق بعضها ببعض، ويُبْنَى بعضها على بعض، وتُجعل هذه بسبب من تلك هذا مالا يجهله عاقل ولا يخفى على أحد من الناس، وإذا كان كذلك فبنا أن ننظر إلى التعليق فيها والبناء، وجعل الواحدة منها بسبب من صاحبتها ما معناه وما لحصوله، وإذا نظرنا في ذلك علمنا أن لا محصول لها غير أن تعمد إلى اسم فتجعله فاعلاً لفعل أو مفعولاً أو تعمد إلى اسمين فتجعل أحدهما خبراً عن الآخر أو تتبع الاسم اسماً على أن يكون الثاني صفة للأول أو تأكيداً له أو بدلاً منه أو تجيء باسم بعد تمام كلامك على أن يكون الثاني صفة أو حالاً أو تمييزاً أن تتوخّى في كلام هو لإثبات معنى أن يصير نفياً أو استفهاماً أو تمنياً فتدخل عليه الحروف الموضوعة لذلك، أو تريد في فعلين أن تجعل أحدهما شرطاً في الآخر فتجيء بهما بعد الحرف الموضوع لهذا المعنى، أو بعد اسم من الأسماء التي ضمنت معنى ذلك الحرف وعلى هذا القياس"(١)

ومن أهم المباحث التي تظهر اهتمام الجرجاني بنحو النّصّ اهتمامه بالوصل والفصل لما يحققه من تماسك نصّيّ، فقد حدّث عنه أنّه " ما من علم من علوم البلاغة أنت تقول إنّه فيه خفي غامض ودقيق صعب إلّا وعلم هذا الباب أخفى وأدقّ وأصعب، وقد قنع النّاس فيه بأن يقولوا إذا رأوا جملة قد ترك فيها العطف: إنّ الكلام قد استؤنف وقطع عمّا قبله: لا تطلب أنفسهم منه زيادة على ذلك ولقد غفلوا غفلة شديدة. وممّا هو أصل في هذا الباب أنّك ترى الجملة وحالها مع التي قبلها حال ما يعطف ويقرن إلى ما قبله ثمّ تراها قد وجب فيها ترك العطف لأمر عرض فيها صارت أجنبيّة ممّا قبلها"(٢).

ويتابع القول عن الوصل والفصل، والتقديم والتأخير والحذف، وغير ذلك مما يتقاطع مع لسانيات النّصّ، ففي باب القول في التقديم والتأخير يقول الجرجاني "وأعلم

(١) ينظر: دلائل الإعجاز، ص٤٤-٤٥.
(٢) السّابق، ص ١٧٨.

أن تقديم الشيء على وجهين – تقديم يقال إنّه على نيّة التأخير وذلك في كلّ شيء أقررته مع عدم التّقديم على حكمه الّذي كان عليه وفي جنسه الّذي كان فيه، كخبر المبتدأ إذا قدّمته على المبتدأ، والمفعول إذا قدّمته على الفاعل، كقولك :(مُنْطَلِقٌ زيد، وضربَ عَمراً زيدٌ). معلوم أن "منطلق" و "عمراً" لم يَخْرجا بالتقديم، عما كانا عليه، من كون هذا خبرَ مبتدأ ومرفوعاً بذلك، وكونَ ذلك مفعولاً ومنْصوباً من أجله، كما يكون إذا أَخَّرْتَ. وتقديمٌ، لا على نية التأخير، ولكنْ على أنْ تَنقُلَ الشيءَ عن حُكْمٍ إلى حُكْمٍ وتجعلَه بابا غيرَ بابه، وإعراباً غيرَ إعرابه، وذلك أَن تَجيءَ إلى اسمينِ يُحتملُ كلُّ واحدٍ منهما أَنْ يكون مبتدأً، ويكون الآخرُ خبراً له، فتُقَدِّمُ تارةً هذا على ذاك، وأخرى ذاكَ على هذا. ومثالُه ما تَصْنعه بزيد والمنطلق حيث تقولُ مرة: زيدٌ المنطلقُ، وأُخرى:(المنطلقُ زيدٌ). فأنتَ في هذا لم تُقدِّمْ (المنطلق) على أن يكونَ متروكاً على حُكْمه الذي كان عليه مع التأخير، فيكونَ خبرَ مبتدأ كما كان، بل على أَنْ تَنْقلَه عن كونه خبراً إلى كونه مبتدأً. وكذلك لم تؤخِّر زيداً على أن يكون مبتدأ كما كان بل على أن تخرجه عن كونه مبتدأ إلى كونه خبراً "[١].

ومن أمثلة الحذف التي قدّمها الجرجاني مبيناً أهمية فهم النّصّ كلّه حذف المفعول به "لتوفّر العناية على إثبات الفعل لفاعله ولا يدخلها شوب - فانظر إلى قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا وَرَدَ مَآءَ مَدۡيَنَ وَجَدَ عَلَيۡهِ أُمَّةٗ مِّنَ ٱلنَّاسِ يَسۡقُونَ وَوَجَدَ مِن دُونِهِمُ ٱمۡرَأَتَيۡنِ تَذُودَانِۖ قَالَ مَا خَطۡبُكُمَاۖ قَالَتَا لَا نَسۡقِي حَتَّىٰ يُصۡدِرَ ٱلرِّعَآءُۖ وَأَبُونَا شَيۡخٞ كَبِيرٞ ﴿٢٣﴾ فَسَقَىٰ لَهُمَا ثُمَّ تَوَلَّىٰٓ إِلَى ٱلظِّلِّ﴾ ففيها حذف مفعول في أربعة مواضع إذ المعنى: وجد عليه أمة من الناس يسقون أغنامهم أو مواشيهم وامرأتين تذودان غنمهما وقالتا: لا نسقي غنمنا فسقى لهما غنمهما . ثم إنه لا يخفى على ذي بصر أنه ليس في ذلك كله إلا أن يترك ذكره ويؤتى بالفعل مطلقاً. وما ذاك إلا أن الغرض في أن يعلم أنه كان من الناس في تلك الحال سقي ومن المرأتين ذود وأنهما قالتا: لا يكون منا سقي حتى يصدر الرعاء وأنه كان من موسى عليه السلام من بعد ذلك سقى. فأما ما كان المسقيُّ غنماً أم إبلاً أم غير ذلك فخارج عن الغرض وموهم خلافه. وذاك أنه لو قيل. وجد من دونهم امرأتين تذودان

---

(١) السّابق، ص٨٣-٨٤..

غنمهما جاز أن يكون لم ينكر الذود من حيث هو ذود بل من حيث هو ذود غنم حتى لو كان مكان الغنم إبل لم ينكر الذود حتى لو كان مكان الغنم إبل لم ينكر الذود"(١)

ومن المصطلحات التي وردت في نظرية النظم وتقاطعت مع لسانيات النّصّ "التأليف – النسيج – معاني النحو – قوانين النحو – التقديم والتأخير – الفصل والوصل والحذف – أدوات الربط وغير ذلك(٢).

ونجد من جانب آخر في كتاب "الشّعر والشّعراء" لابن قتيبة الدينوري ت (٢٧٦هـ) إشارة إلى أهمية التماسك النّصّي من خلال البناء الشّعريّ للقصيدة، لتكون ذات غرض واحد وطول مناسب متوازنة في الأبيات وممّا ذكر في ذلك:

"قال عبد الله بن سالم لرؤبة: مُت يا أبا الجحافِ إذا شئت! قال رؤبة: وكيف ذلك؟ قال: رأيت اليوم ابنك عقبة ينشد شعراً له أعجبني، قال رؤبة: نعم، ولكن ليس لشعره قِران. (يريد أنه لا يقارنُ البيت بشبهه)"(٣).

وقد تنبه شوقي ضيف إلى صنيع ابن طباطبا واهتمامه بالتماسك والانسجام والتناسق والوحدة النّصّية "ودقة ما ردده ـ ولا يزال يردده ـ النّقاد في عصرنا من فكرة الوحدة العضوية في القصيدة، بحيث تصبح عملاً محكماً إحكاماً، فلا تخلخل بين المعاني المتعاقبة، ولا ممرات ولا خنادق تفصل بينها، إنما انتظام واتساق والتحام حتى تصبح القصيدة كأنها كتلة واحدة في معنى واحد، ولعلّ من الغريب حقّاً أنّ أصحاب النّقد والبلاغة بعد ابن طباطبا لم يتوسّعوا في هذا الموضوع بل كادوا يجمعون على أنّ تعلّق بيت بما قبله من حيث تمام الفكرة والتّعبير يعدّ عيباً"(٤)

فقد أكّد ابن طباطبا (٣٢٢هـ) ضرورة أن يلتزم الشّاعر في انتظام المعاني واتصال كلامه فيها، وأن يشاكل كلامه بعضه بعضاً، إذ ورد في كتابه: "وينبغي للشاعر أن يتأمل تأليف شعره، وتنسيق أبياته، ويقف على حسن تجاوزها أو قبحه فيلائم بينها لتنظم له معانيها، ويتصل كلامه فيها، ولا يجعل بين ما قد ابتدأ وصفه وبين تمامه فضلاً من حشو

(١) دلائل الإعجاز، ص١٢٤.
(٢) للمزيد، مراجعة: دلائل، ص ٦٣-٦٩-٨٣-١١١-١٧٠...
(٣) الشعر والشعراء١/ ٣٤.
(٤) البلاغة تطور وتاريخ، ص١٢٧.

ليس من جنس ما هو فيه، فينسي السامع المعنى الذي يسوقُ القول إليه، كما أنّه يحترزُ من ذلك في كل بيت، فلا يباعدُ كلمة عن أختها، ولا يحجز بينها وبين تمامها بحشو يشينها، ويتفقد كل مصراع، هل يشاكل ما قبله؟ فربما اتفق للشاعر بيتان يضع مصراع كلّ واحد منهما في موضع الآخر، فلا ينتبه على ذلك إلا من دق نظره، ولَطُفَ فهمه، وربما وقع خلل في الشّعر من جهة الرواة والناقلين له، فيسمعون على جهة ويؤدّونه على غيرها سهواً، ولا يتذكرون حقيقة ما سمعوه منه كقول امرئ القيس:

كأنّيَ لم أركبْ جواداً للذّةٍ ولم أتبطّن كاعباً ذات خلخالِ

ولم أسبأ الزّق الرّويّ ولم أقل لخيلي كُرّي كرّة بعد إجفالِ

هكذا الرواية، وهما بيتان حسنان، ولو وضع مصراع كل واحد منهما في موضع الآخر كان أشكل وأدخل في استواء النسيج"[1] فأحسن الشّعر عنده ما انتظم كلامه واتّسق أوّله مع آخره، حتّى تصبح القصيدة كالكلمة الواحدة من حسن النّسيج والفصاحة ودقّة المعاني واستواء النّظم.

ويعدّ حازم القرطاجنّي (٦٠٨هـ) أوّل ناقد عربيّ تحدّث عن الوحدة في القصيدة، وأنّها ضرورة يقوم عليها عمود الشّعر العربيّ.

ومن مقولاته حول ضرورة الوحدة في بناء القصيدة أنّه "يحسن نظم القصيدة من الفصول الحسان كما يحسن ائتلاف الكلام من الألفاظ الحسان إذا كان تأليفها منها على ما يجب. وكما أن الكلم لها اعتباران:

اعتبار راجع إلى مادتها وذاتها، واعتبار بالنسبة إلى المعنى الذي تدل عليه، كذلك الفصول تعتبر في أنفسها وما يتعلق بهيئاتها ووصفها، وتعتبر بحسب الجهات التي تضمنت الفصول الأوصاف المتعلقة بها، والكلام فيما يرجع إلى أدوات الفصول، وإلى ما يجب في وصفها وترتيب بعضه من بعض يشتمل على أربعة قوانين: القانون الأول في استجادة مواد الفصول وانتقاء جوهرها، القانون الثاني: في ترتيب الفصول والموالاة بين

(١) عيار الشعر، ص١٢٩.

بعضها وبعض، القانون الثالث: في ترتيب ما يقع في الفصول، القانون الرابع: فيما يجب أن يقدم في الفصول وما يجب أن يؤخر فيها وتختم به "(١)

وللقرطاجنّي رأي في علم المناسبات لمعرفة علة الترتيب وتتالي الأجزاء، إذ يتجلى مفهوم المناسبة بقوله: "إنما الوضع المؤثر وضع الشيء الوضع اللائق به، وذلك يكون بالتوافق بين الألفاظ والمعاني والأغراض من جهة ما يكون بعضها في موضعه من الكلام متعلقاً ومقترناً بما يحاسبه ويناسبه ويلائمه من ذلك. والوضع الذي لا يؤثر يكون بالتباين بين الألفاظ والمعاني والأغراض من جهة ما يكون بعضها في موضعه من الكلام متعلقاً ومقترناً بما يناقضه ويدافعه وينافره "(٢).

أما عند المفسرين الأصوليين فنجد اهتماماً واضحاً بالنّصّ الكلّي "القرآن الكريم" وعدم النّظر إلى الجملة، فالشافعي ت (٢٠٤ هـ) اهتم بالنظرة العامة للنّصّ بغية الوصول إلى المعنى الدقيق " فالله خاطب بكتابه العرب بلسانها، على ما تعرف من معانيها، وكان ممّا تَعرفُ من معانيها اتّساع لسانها، وأنّ فطرته أن يُخاطب بالشّيء منه عاماً ظاهراً يُرادُ به العام الظاهر، ويُستغنى بأولِ هذا منه عن آخره، وعاماً ظاهراً يراد به العامُّ ويدخلُهُ الخاصُّ، فيستدلُّ على هذا ببعض ما خُوطب به فيه، وعاماً ظاهراً يُراد به الخاصّ. وظاهراً يُعرف في سياقه، أنّه يُراد به غير ظاهره. فكلّ هذا موجود علمُه في أول الكلام أو وسطه أو آخره. وتبتدئ الشّيء من كلامها يُبينُ أوّل لفظها فيه عن آخره. وتبتدئ الشيء يبين آخر لفظها عن أوله، وتتكلّم بالشّيء تعرّفُهُ بالمعنى دون الإيضاح باللّفظ"(٣)

فالشافعي يرى أن ما يوحي إلى النّصّ هو نتيجة دلالات يمازجُ بعضها بعضاً للوصول إلى الدّلالة الحقيقيّة من دون أن يرد عنده مصطلح علم النّصّ.

وقد شارك المفسّرون الأصوليين في اعتمادهم نحو النّصّ؛ إذ نظم علماء التفسير كتباً مستقلة تناولوا فيها موضوع المناسبة بين الآيات والسّور لما له من أهمية في إظهار إعجاز القرآن وتأكيد التّماسك النّصّيّ للقرآن الكريم بوصفه وحدةً نصيّة كبرى، ومن هؤلاء العلماء العلامّة أبو جعفر بن الزبير – شيخ أبي حيان الأندلسي – في كتاب سمّاه

(١) ينظر: منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص٢٨٧-٢٩١.
(٢) السّابق، ص١٥٣.
(٣) الرساله ١/٥١، ٥٢.

(البرهان في مناسبة ترتيب سور القرآن) – ومن أهل العصر برهان الدين البقاعي في كتاب سمّاه (نظم الدرر في تناسب الآيات والسّور)، وأوّل من ذكر علم المناسبة أبو بكر النيسابوري ت (٢٦١هـ)، "كان يقول على الكرسي إذا قُرئ عليه: لم جُعلت هذه الآية إلى جنب هذه؟ وما الحكمة في جعل هذه السّورة إلى جنب هذه السورة؟ وكان يُزري على علماء بغداد لعدم علمهم بالمناسبة"(١).

وقد تنبّه علماء التّفسير إلى فائدة المناسبة وقدرتها على إظهار بيان آيات القرآن وتجلّي معانيها وإعجازها، يقول الإمام الرّازي ت (٦٠٤هـ) في تفسير سورة البقرة:" ومن تأمل في لطائف نظم هذه السورة، وفي بدائع تركيبها علم أنّ القرآن كما أنّه معجز بحسب فصاحة ألفاظه، وشرف معانيه، فهو أيضاً بسبب ترتيبه، ونظم آياته، ولعلّ الّذين قالوا إنّه معجز بسبب أسلوبه أرادوا ذلك"(٢)

وقد اهتم الزركشي ت (٧٩٤هـ) بالمناسبة لمعرفة أسباب النزول للوصول إلى المعنى، وعرّفها قائلاً: "المناسبة في اللغة: المقاربة، وفلان يناسب فلاناً، أي: يقرُب منه ويشاكله، ومنه النسيب: الذي هو القريب المتصل، كالأخوين، وابن العم، ونحوه، وإن كانا متناسبين بمعنى رابط بينهما، وهو القرابة، ومنه المناسبة في العلة في باب القياس، الوصفُ المقاربُ للحكم، لأنه إذا حصلت مقاربته له ظنّ عند وجود ذلك الوصف وجود الحكم، ولهذا قيل: المناسبة أمر معقول، إذا عرض على العقول تلقته بالقبول"(٣)

فالكلام يرتبط بعضه ببعض، ويرتبط بما قبله أو بما بعده في سياق الكلام، وفق ارتباط حسن تدل عليه قرائن سياقية دلالية أو لغوية أو غيرها.

وذكر البقاعي ت (٨٨٥ هـ) أهمية علم المناسبات، فوضّح أنّه: "بهذا العلم يرسخ الإيمان في القلب، ويتمكن من اللّب، وذلك أنه يكشف أن للإعجاز طريقين: أحدهما نظمُ كل جملة على حيالها بحسب التّركيب، والثاني نظمها مع أختها بالنظر إلى الترتيب،

(١) الإتقان في علوم القرآن، ٢/٩٨٦-٩٧٧.
(٢) التّفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، ٤/ ٣٤.
(٣) البرهان في علوم القرآن ١/ ٣٥.

والأول أقرب تناولاً وأسهل ذوقاً، فإنّ كل من سمع القرآن من ذكي وغبي يهتز لمعانيه وتحصل له عند سماعه روعة بنشاط ورهبة مع انبساط لا تحصل عند سماع غيره"[(١)]

وقد صرّح السيوطي(٩١١هـ) بفائدة علم المناسبة بين الآيات والسور في "جعل أجزاء الكلام بعضها آخذاً بأعناق بعض، فيقوى بذلك الارتباط، ويصير التأليف حاله حال البناء المحكم الملائم الأجزاء"[(٢)].

إنّ الاهتمام بالمناسبة بين الآيات والسّور له أثر في تحقيق التّماسك النّصّيّ؛ وذلك بربط الآية بما قبلها من الآيات، لتحقّق وحدة النّصّ على الرّغم من نزول القرآن متفرّقاً بحسب الوقائع والأحداث. ففهم نصّ قرآنيّ قائم على دراسة التّماسك النّصّيّ، ومعرفة علم المناسبة بين الآيات والسّور.

ومن النّحويين الذين تجاوزوا نحو الجملة إلى نحو النّصّ ابن هشام الأنصاري (٧٦١هـ) من أجل الوصول إلى إعراب صحيح فقد أشار ابن هشام في باب "الجهات التي يدخل الاعتراض على المعرب من جهتها، وهي عشرة، أولها أن يراعي ما يقتضيه ظاهر الصناعة ولا يراعي المعنى، وكثيراً ما تزل الأقدام بسبب ذلك. " فأول واجب على المعرب أن يفهم معنى ما ما يعربه، مفرداً أو مركباً، ولهذا لا يجوز إعراب فواتح السور، على القول بأنها من المتشابه الذي استأثر الله تعالى بعلمه، ولقد حكي لي أن بعض مشايخ الإقراء أعرب لتلميذ له بيت المفصل:

لا يُبعِدِ اللهُ التلببَ وال　　غارات إذ قالَ الخميسُ: نعم.

فقال: (نعم) حرف جواب، ثم طلبا محل الشاهد في البيت، فلم يجداه، فظهر لي حينئذ حسنُ لغة كنانة في (نعم) الجوابيّة وهي (نعم) يكسر العين، وإنّما "نعم" هنا واحد الأنعام، وهو خبر لمحذوف، أي: هذه نعم، وهو محل الشاهد"[(٣)] ثمّ ذكر ابن هشام أمثلة إذا بنيت على ظاهر اللّفظ ولم يُنظر في مُوجب المعنى، حصل الفساد، منها قوله تعالى:

(١) نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، م١، ص٧.
(٢) الإتقان في علوم القرآن ٢/ ٩٧٨.
(٣) مغني اللّبيب عن كتب الأعاريب ٢/ ٥٨٢.

﴿أَصَلَوٰتُكَ تَأۡمُرُكَ أَن نَّتۡرُكَ مَا يَعۡبُدُ ءَابَآؤُنَآ أَوۡ أَن نَّفۡعَلَ فِيٓ أَمۡوَٰلِنَا مَا نَشَٰٓؤُاْۖ﴾[١]، "فإنّه يتبادر إلى الذّهن عطف (أن نفعل) على (أن نترك)، وذلك باطل، لأنه لم يأمرهم أن يفعلوا في أموالهم ما يشاؤون، وإنما عطف على "ما"، فهو معمُول للترك، والمعنى: أن نترك أن نفعل، نعم من قرأ تفعل وتشاء – بالتاء لا بالنون – فالعطف على (أن نترك)، وموجب الوهم المذكور أن المعرب يرى أن والفعل مرّتين وبينهما حرف عطف"[٢]. فالإعراب له أهميته في فهم المعنى وتحديد دلالته الصحيحة، فهو فرع من المعنى وله صلة بتركيب الكلام وترتيب الجمل؛ لتكوّن نصّاً يحمل دلالات نصيّة.

وقد دعا ابن هشام في مغني اللبيب إلى ضرورة فهم المعنى بالاهتمام بإعراب الجمل، لأنها تتجاوز الجملة إلى الاهتمام بنحو النّصّ، وقسّم الجمل إلى جمل لا محل لها من الإعراب وجملٍ لها محل من الإعراب، فالجملة أعمّ من الكلام، وليسا مترادفين " فالكلام: هو القول المفيد بالقصد. والمراد بالمفيد ما دلّ على معنى يُحسن السكوت عليه، والجملة عبارة عن الفعل وفاعله... وبهذا يظهر لك أنهما ليسا مترادفين كما يتوهمه كثير من الناس، وهو ظاهر قول صاحب المفصل، فإنه بعد أن فرغ من حدّ الكلام قال: ويسمى جملة، والصواب أنها أعمّ منه؛ إذ شرطه الإفادة، بخلافها، ولهذا تسمعهم يقولون: جملة الشرط، جملة الجواب، جملة الصلة، وكل ذلك ليس مفيداً، فليس بكلام"[٣]

وبذلك يكون ابن هشام قد تجاوز نحو الجملة إلى نحو النّصّ من دون أن يذكر المصطلح مباشرةً.

الخاتمة:

توصل البحث إلى نتائج أهمها:

اختلف العلماء في مفهوم النّصّ، لكنهم اتفقوا أن النّصّ وحدة لغوية متكاملة، يشير إلى وحدة دلالية محددة، وتعد النّصّية من أهم الخصائص التي تميز النّصّ وتربط بين أجزائه...

(١) هود ٨٧،١١.
(٢) ينظر: مغني اللّبيب ٢/ ٥٨٤.
(٣) ينظر: مغني اللّبيب٢/ ٤١٩.

تجاوزت اللسانيات النّصّية حدود الجملة إلى بنية النّصّ انتظاماً واتساقاً وانسجاماً وغيرها، وبحثت عن الظواهر اللّغويّة والدلالية التي تسهم في تماسك أجزاء النّصّ بعضه ببعض.

تعد مفاهيم اللسانيات النّصّية الضاربة جذورها في أعماق التّراث العربي امتداداً لنظرية لسانية نصية، فقد تجاوز العلماء العرب الجملة إلى البنية الكبرى (النّصّ) وهذا ما عُرف في الدرس اللغوي الغربي عند هاريس عام ١٩٥٢ م.

احتوى التّراث العربي على مفاهيم لسانية نصية عند علماء البلاغة والنحو والتفسير والأصول، وظهرت مصطلحات نصية كالقصدية والاتساق والانسجام وغيرها من المفاهيم التي استخدمت في اللسانيات النّصّية المعاصرة، وكل هذا يدل على عمق الفهم والنظرة العلمية الدقيقة.

يعدّ الاهتمام بالقرآن الكريم وإثبات إعجازه أساساً لاهتمام العلماء العرب بالتماسك النّصّي الذي ظهر لاحقاً في اللسانيات النّصّية الغربية.

الفعل الكامن في النّصّوص التّراثية يبقى مفتوحاً لدراسته واكتشاف أسراره المدفونة بين صفحات كتب علمائه، على ألاّ نحمله ما لا يستطيع ولا يطيق.

المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم.
- الإتقان في علوم القرآن،٢٠٠٢. جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، تقديم وتعليق مصطفى ديب البغا، ط٤، دار ابن كثير، دمشق.
- انفتاح النص الروائي (النص والسياق)، ٢٠٠١ م، سعيد يقطين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٢، المغرب.
- البرهان في علوم القرآن، ١٩٧٢، بدر الدين مُحَمَّد بن عبد الله الزركشي، تح: محمّد أبو الفضل إبراهيم،ط٢، المكتبة العصريّة، صيدا ـ بيروت.
- بلاغة الخطاب وعلم النص، ١٩٩٦،صلاح فضل، عالم المعرفة، ع ١٦٤، الكويت.
- البلاغة تطور وتاريخ، شوقي ضيف، دار المعارف، ط٩، ٢٠٠٨.
- تحليل الخطاب الشعري، استراتيجية التناص، ١٩٨٦م، مُحَمَّد مفتاح، ط٢، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.
- التّفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، ١٩٩٠م، فخر الدّين الرّازي (٥٤٤، ٦٠٤هـ)، ط١، دار الكتب العلميّة، بيروت ـ لبنان.
- الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية،١٩٨٥م، عبد الله الغذامي، ط١، النادي الأدبي الثقافي، جدة.
- دلائل الإعجاز، ١٤٠٢هـ / ١٩٨١م، عبد القاهر الجرجاني، وقف على تصحيح طبعه وعلّق حواشيه: السيّد مُحَمَّد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان.
- الرسالة، مُحَمَّد بن إدريس الشافعي، تح أحمد مُحَمَّد شاكر، المكتبة العلميّة، بيروت ـ لبنان.
- الشعر والشعراء،١٣٠٩هـ، أبو محمّد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، ط٤، نشر وتوزيع دار الثّقافة، لبنان ـ بيروت.
- علم اللّغة النّصّيّ بين النظرية والتّطبيق (دراسة تطبيقيّة على السّور المكيّة)،٢٠٠٠م، صبحي الفقي، دار قباء للطباعة والنّشر، القاهرة.
- عيار الشعر، ٢٠٠٥م، محمّد أحمد بن طباطبا العلوي، شرح وتحقيق عبّاس عبد السّاتر، مراجعة نعيم زرزور، منشورات محمّد علي بيضون،ط٢، دار الكتب العلميّة، بيروت ـ لبنان.
- قضية البنيوية دراسة ونماذج، ١٩٩١م، عبد السلام المسدي، ط١، المطبعة العربية، بن عروس ـتونس، دار أمية،١٩٩١.

- لسان العرب، ١٩٩٤م، ابن منظور، ط٣، دار صادر، بيروت.
- محاضرات في اللّسانيّات، ٢٠١٥م، جميل حمداوي، ط١،
- معجم المصطلحات العربية، ١٩٩٥م، خليل أحمد خليل، ط١، دار الفكر اللبناني، بيروت.
- المعجم الوسيط، قام بإخراج الطبعة إبراهيم أنيس، عبد الحليم منتصر، عطية الصوالحي، مُحَمَّد خلف الله أحمد، أشرف على الطبع حسن علي عطية، مُحَمَّد شوقي أمين، مجمع اللغة العربية، المكتبة الإسلامية، استانبول – تركيا.
- مغني اللّبيب عن كتب الأعاريب، ١٩٦٤م، جمال الدّين بن هشام الأنصاريّ، حققه وخرّج شواهده، د. مازن المبارك، مُحَمَّد علي حمد الله، راجعه: الأفغانيّ، ط١، دار الفكر بدمشق.
- مقاييس اللغة، ٢٠٠٢م، أبو الحسين أحمد بن فارس زكريا، تحقيق وضبط عبد السلام مُحَمَّد هارون، طبعة اتحاد الكتاب العرب
- من نحو الجملة إلى نحو النص، ١٤١٠ هـ، ١٩٩٠ م، سعد مصلوح، ضمن كتاب الأستاذ: عبد السلام هارون معلماً ومؤلفاً، ومدققاً مجموعة بحوث مهداة إلى الأستاذ عبد السلام هارون في ذكراه الثانية (تحرير: وديعة طه النجم وعبدة بدوي، جامعة الكويت كلية الآداب.
- منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ١٩٨٦م، حازم القرطاجي، تح مُحَمَّد الحبيب بن الخوجة، ط٣، دار العرب الإسلامي، بيروت، لبنان.
- النص والسياق، ١٩٩٩م، فان ديك، ترجمة عبد القادر قنيني، ط١، إفريقيا الشرق، الدّار البيضاء ـ المغرب.
- نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ٢٠٠٣م، برهان الدين أبو الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي (٨٨٥ هـ) خرّج آياته وأحاديثه ووضع حواشيه عبد الرزاق غالب المهدي، منشورات مُحَمَّد علي بيضون، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

التراث العربي
العدد (١٦٣- ١٦٤)/ خريف ٢٠٢١/شتاء ٢٠٢٢

المتماثل والمتباين في التركيب النحوي في القرآن الكريم

قصة آدم عليه السلام نموذجًا

د. أسماء قاسم الشيخ *

الملخّص

يمثّل البحث دراسة نحويّة، تقوم على ربط الظواهر التركيبية المتماثلة أو المتباينة بسياقيها: النصّيّ والمقاميّ، ممّا يمكّن من اكتشاف بعض مميزاتها، وذلك بالاعتماد على الموازنة بين خاصيّة التركيب القرآنيّ والقيم الاستبداليّة الممكنة فيه، مع محاولة مقاربة الأسباب التي استدعت ظهور التركيب على صورته مع إمكانية الإتيان بصور أخرى تحمل المعنى البسيط نفسه، أي: البحث عن سرّ من أسرار النظم القرآني.

ويحاول البحث التأليف بين المتماثل في أسلوب تركيبه في قصة آدم عليه السلام وتحليله للوقوف على المقاصد منه، كما يفرد المتباين بتلمّس أسباب التباين وتتبّع المعاني وملاءمتها للسياق والمقام المراد، سواء أكان التباين في التراكيب أم في المفردات، وذلك وفق كل حدث من أحداث القصّة، فيتمّ تحليل أسلوب الآيات وفق المتماثل أو المتباين المسيطر على التركيب، فإن كان المسيطر تركيبًا سيق في تحليله كلّ ما يعين على إبراز المقاصد الدلالية من أساليب أو مفردات، وإن كان المسيطر مفردة اختيرت لموقعها سيق معها ما يعينها أيضا، فتضافر التراكيب مع المفردات في التحليل أمر يبرز الغاية البلاغية الإبلاغية التي يسعى البحث إلى تجليتها ما أمكن، فبها يظهر التماسك السياقي وتبرز المقاصد.

الكلمات المفتاحيّة: المتماثل، المتباين، التركيب النحوي.

* باحثة في النحو.

مدخل:

أخذت دراسة التراكيب النحوية المكانة الأهمّ في الدراسات اللغويّة، فهي التي تشكّل من تسلسلها وترابطها النصوص، سواء أكانت مما يصنّف تحت النصوص الأدبية أم لا. ولأنّ اللغة معيار يراعيه المتكلّم في استعماله، كان تتبع ظواهر هذا المعيار ووصف نماذجه ممّا يقتضى من الباحث[1]. ولما كان المنهج الأفضل لدراسة اللغة هو المنهج الوصفي، لجأ البحث إلى إحصاء الآيات التي سيقت فيها قصة آدم عليه السلام، ثم إلى جمع ما تماثل من تراكيبها فأفرد بالتحليل، ثمّ إلى التفصيل فيما تباين وتحليله وذلك في محاولة لتقصّي آثار التراكيب الدلالية والتأثيرية.

وليتضح سير البحث وجب توضيح مصطلحاته وبيان أسسه.

أمّا مصطلحاته فالمتماثل جاء أصله (م ث ل) في المعاجم بمعنى التسوية والمشابهة[2]، والمتماثل هو المتشابه[3]، وعليه يكون المتماثل في التركيب هو ما تطابق أو تشابه على مستوى المحورين الاستبدالي أو التركيبي (العمودي أو الأفقي). ويقابل التماثُلَ الأصلُ (ب ي ن) إذ يحمل معنى الفراق والتباعد[4]، فيكون المتباين في التركيب هو ما اختلف أسلوب تركيبه فامتاز أحد محوريه عن بقيّة التراكيب. ولكل من المتماثل أو المتباين مقاصد، هذه المقاصد هي الغاية التي يتقصّاها المتلقي ليقترب من المراد الإلهي ما استطاع.

والتركيب النحويّ جذره (ركّب) يدور في فلك التأليف والنظم والتكوين[5]. وهو في الاصطلاح "تأليف بين عناصر متفرّقة لإعادة جمعها في كلٍّ متماسِكٍ"[6]. وهو في الكلام نوعان: تركيب إفراد يكون بجمع حروف لتشكّل مفردة، أو بجمع كلمتين لتكونا

(١) اللغة بين المعيارية والصفية، ص١٣. وهذا ما قام به علماء النحو الأوائل، فالنحو كان في بدئه سماعًا فاستقراء فوصفًا، ثمّ استنباطًا للقواعد. وبعدئذٍ كان القياس، ثمّ تجرّد معيارٌ للخطأ والصواب فيما يجب أو يجوز أو لا يجوز في التراكيب. ينظر: اللغة بين المعيارية والوصفية، ص٤٤.

(٢) ينظر: مختار الصحاح، مادة (م ث ل).

(٣) ينظر: القاموس الفقهي لغة واصطلاحا، ص١٩٠.

(٤)-ينظر: مختار الصحاح، مادة (ب ي ن). شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، ٦٩١/١.

(٥) ينظر: لسان العرب، والقاموس المحيط، مادة (ر ك ب).

(٦) المعجم الأدبي (جبور)، ص٥٦. وينظر: المعجم الأدبي (نواف)، ص٤٩.

كلمة واحدة، وهذا التركيب لا يفيد حتّى يخبَر عنه بكلمة أخرى. وتركيب إسناد، ويكون بجمع كلمة إلى أخرى جمع إسناد[1]، وهذه هي الجمل أو يكون بجمعهما بلا إسناد فتكونان جزءًا من الجملة[2].

وأمّا أسسه فتكمن في تتبّع السور التي ذَكَرَت القصّة والوقوف عند مباحثها الرئيسة:

ذُكِرت قصة آدم عليه السلام في سبع من السور وهي: البقرة والأعراف والحجر والإسراء والكهف وطه و(ص)، كلها مكيّة إلّا البقرة فهي مدنية. وقد امتدّت القصّة على ست وأربعين آية، فاستغرقت ثلاثَ عشْرةَ (١٣) آية من الأعراف، (١٠) وعشْر آيات في كلٍّ من البقرة وطه، وستَّ آيات(٦) من (ص)، وخمس آيات (٥) من الحجر، وآية واحدة في كلٍّ من الإسراء والكهف.

وهذا يدفع إلى التساؤل عن الغاية من إعادة القصة في مواضع متفرقة وعن الغاية من عدم سياقها في موضع واحد؟ التمس صاحب البرهان بعضًا من أصداء هذا الإعجاز، فرأى أن تكرارها لابدّ من أن يكون لفائدة خلت عنه في الموضع الآخر، كأنْ يكرر القصة مع زيادةٍ فيها، أو يبرز الكلام الواحد في فنون كثيرة وأساليبَ مختلفةٍ يتلمسها أهل البيان. أو يكون التكرار لإظهار البلاغة القرآنية، إذ لا يتسنّى للبشر أن يعيدوا قصة مرات عدة بلا وقوع في الركاكة، وبذلك يكون الإعجاز لهم[3]. ومن هنا يمكن القول: إنّ تكرار القصّة كان لغايات بلاغية وتبليغية تأثيريّة، "فكل من يمعن النظر في نمطية التكرار اللغوي التقابلي يوقن بأن الوظائف متنوعة وإن حافظت على الهدف المتمثل بالتوجيه الديني"[4].

---

(١) ينظر: شرح المفصّل للزمخشري، ١/٧٢.

(٢) ينظر: محاضرات في الألسنية العامة، ص١٥٠. وقد فصّل حسين جمعة في بيان أنواع تركيب الكلام، وهي التركيب الإسنادي، والإضافي، والبياني (وهو كلّ كلمتين جاءت الثانية فيهما لتوضيح الأولى، كالوصفي والتوكيدي والبدلي)، والعطفي والمزجي والعددي...، وجميعها باستثناء الإسنادي لا تشكل جملة مفيدة. ينظر: في جمالية الكلمة (دراسة جمالية بلاغية نقدية)، ص٥٨.

(٣) ينظر: البرهان في علوم القرآن، ٣/٢٤-٢٨.

(٤) التقابل الجمالي في النص القرآني، ١٠٩.

ومتتبّع أحداث القصّة يرى أنّها تتجلّى في أربعة أحداث رئيسة، وهي: الخلق والاستخلاف، والأمر بالسجود لآدم وعصيان إبليس، وسكن آدم وزوجه الجنّة وعصيانهما، والهبوط إلى الأرض والتوبة. هذه الأحداث سيتخذها البحث مستندًا في عنونة مباحثه لما تماثل أو تباين من تراكيبه.

وقد كان التركيب في قصة آدم عليه السلام متنوّعًا بين خبر وإنشاء، وإثبات ونفي، والمؤكّد وغير المؤكّد، فكثر التماثل في الصيغة، وكثر التباين في المعاني والمقاصد.

المبحث الأوّل: في حدث الخلق والاستخلاف:

كان حدث الخلق الحدث الذي افتُتِحت به قصّة آدم عليه السلام، وقد ورد في أربع سور، في آية واحدة من كل سورة. وهي في قوله: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ۝٣٠﴾ (البقرة/ ٣٠). ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ۝٢٨﴾ (الحجر/٢٨)، ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن طِينٍ ۝٧١﴾ (ص/٧١). ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَٰكُمْ﴾ (الأعراف/١١).

للناظر في آيات حدث الاستخلاف التي بدأت بخلق آدم عليه السلام أن يلحظ التماثل بين الآيات في البقرة والحجر وص، إذ بدئت بخطاب الملائكة بأسلوب خبري مؤكّد بالحرف المشبّه (إنّ) ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ﴾ (البقرة/٣٠)، ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي خَٰلِقٌۢ بَشَرًا﴾ (الحجر/٢٨)، ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي خَٰلِقٌۢ بَشَرًا﴾ (ص/٧١)، هذا التوكيد مع أنّ الملائكة لا يمكن أن يصدر منهم أيُّ شكٍّ في إخباره سبحانه وتعالى، فالخبر يلقى لخالي الذهن مستغنيا عن المؤكدات، ويسمى ابتدائيا(١)، "وذلك لأنّ خلو الذهن عن الشيء يوجب استقراره فيه"(٢). ولكنه تعالى قصد من التوكيد حتمية الخبر، فهو واقع لامحالة، وهذا ما يناسبه الإخبار باسم الفاعل في الآيات الثلاث، وكأنّ الخلق قد تمّ وانتهى، فكان ثابتًا.

(١) ينظر: مفتاح العلوم، ص١٧٠.

(٢) عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، ١/١١٩.

أمّـا امتيـاز الابتـداء في الأعـراف بقولـه ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَٰكُمْ ﴾ (الأعراف/١١) فقد كان موجها إلى بني آدم في سياق الامتنان منه سبحانه عليهم ولومهم على عصيانهم، ولهذا اختار التوكيد الشديد بالقسم و(قد) مع الماضي وكأنّ المخبَرينَ منكرون، لا في حقيقة عقيدتهم وإنما في أفعالهم التي ترجمت هذه العقيدة، فسبحانه قد شرّفهم ورفع قدرهم، وهذا التشريف يقتضي منهم أن يدركوا ما يكنّه لهم إبليس فيكونوا على حذر من الوقوع بِشِرَاكه، ولكنهم وقعوا، ووقوعهم دليل انحرافهم عن الصواب الذي يؤمنون به، وهذا ما يثبته الحوار الذي دار في الآيات التالية بين إبليس والذات الإلهية.

وقد تناظر المتماثل في المحور التركيبي مع المتماثل في المحور الاستبدالي إذ بدأت الآيات الثلاث بالظرف (إذ) المتبوع بفعل القول الماضي، ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ﴾ ، وهو موجّه إلى الملائكة عليهم السلام، وفي هذا دلالة على أنّه سبحانه قد قضى أمر خلقه منذ زمن طويل.

ولعلّ المعنى يوحي بامتياز (إنّي جاعل) من (إنّي خالق)، فالخلق إحداث الشيء بعد أن لم يكن[١]، أمّا الجعل فهو يكون بعد الإيجاد[٢]، ولهذا اقترنت بـ(خليفة)، هذه القدسية هي التي أثارت في نفوس الملائكة عليهم السلام التعجّب الذي دفعهم إلى الاسترشاد بحوارهم معه سبحانه، فهم بالخلافة أدركوا ما ناله آدم وذريّته من مكانة رفيعة عند الله تعالى. ولهذا طالت الآيات في سورة البقرة وعرضت قسمًا كبيرًا من القصة.

المبحث الثاني: في حدث الأمر بالسجود لآدم عليه السلام وعصيان إبليس:

كان السجود الحدث الأبرز في القصّة، فلم تخلُ منه سورة وردت فيها، وقد جاء منفردًا في سورتي الإسراء والكهف، ومقترنًا بحدث الخلق فقط في سورتي الحجر و(ص)، وامتدّ الحدث على اثنتين وعشرين آية. وهي في قوله: ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُواْ لِآدَمَ

(١) المحكم والمحيط الأعظم، مقلوبة (خ ل ق).

(٢) "وجعل آدم خليفة مرحلة أرقى من خلقه ولاحقة به في الوجود". خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية، ١/٣٦١.

فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبۡلِيسَ أَبَىٰ وَٱسۡتَكۡبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلۡكَٰفِرِينَ ﴿٣٤﴾ ﴾ (البقرة/٣٤). ﴿ وَلَقَدۡ خَلَقۡنَٰكُمۡ ثُمَّ صَوَّرۡنَٰكُمۡ ثُمَّ قُلۡنَا لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ ٱسۡجُدُواْ لِأٓدَمَ فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبۡلِيسَ لَمۡ يَكُن مِّنَ ٱلسَّٰجِدِينَ ﴿١١﴾ قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسۡجُدَ إِذۡ أَمَرۡتُكَۖ قَالَ أَنَا۠ خَيۡرٞ مِّنۡهُ خَلَقۡتَنِي مِن نَّارٖ وَخَلَقۡتَهُۥ مِن طِينٖ ﴿١٢﴾ قَالَ فَٱهۡبِطۡ مِنۡهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَن تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَٱخۡرُجۡ إِنَّكَ مِنَ ٱلصَّٰغِرِينَ ﴿١٣﴾ قَالَ أَنظِرۡنِيٓ إِلَىٰ يَوۡمِ يُبۡعَثُونَ ﴿١٤﴾ قَالَ إِنَّكَ مِنَ ٱلۡمُنظَرِينَ ﴿١٥﴾ قَالَ فَبِمَآ أَغۡوَيۡتَنِي لَأَقۡعُدَنَّ لَهُمۡ صِرَٰطَكَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ﴿١٦﴾ ثُمَّ لَأٓتِيَنَّهُم مِّنۢ بَيۡنِ أَيۡدِيهِمۡ وَمِنۡ خَلۡفِهِمۡ وَعَنۡ أَيۡمَٰنِهِمۡ وَعَن شَمَآئِلِهِمۡۖ وَلَا تَجِدُ أَكۡثَرَهُمۡ شَٰكِرِينَ ﴿١٧﴾ قَالَ ٱخۡرُجۡ مِنۡهَا مَذۡءُومٗا مَّدۡحُورٗاۖ لَّمَن تَبِعَكَ مِنۡهُمۡ لَأَمۡلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنكُمۡ أَجۡمَعِينَ ﴿١٨﴾ ﴾ (الأعراف/١١-١٨). ﴿ فَإِذَا سَوَّيۡتُهُۥ وَنَفَخۡتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُواْ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴿٢٩﴾ فَسَجَدَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمۡ أَجۡمَعُونَ ﴿٣٠﴾ إِلَّآ إِبۡلِيسَ أَبَىٰٓ أَن يَكُونَ مَعَ ٱلسَّٰجِدِينَ ﴿٣١﴾ قَالَ يَٰٓإِبۡلِيسُ مَا لَكَ أَلَّا تَكُونَ مَعَ ٱلسَّٰجِدِينَ ﴿٣٢﴾ قَالَ لَمۡ أَكُن لِّأَسۡجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقۡتَهُۥ مِن صَلۡصَٰلٖ مِّنۡ حَمَإٖ مَّسۡنُونٖ ﴿٣٣﴾ ﴾ (الحجر/٢٩-٣٣). ﴿ وَإِذۡ قُلۡنَا لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ ٱسۡجُدُواْ لِأٓدَمَ فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبۡلِيسَ قَالَ ءَأَسۡجُدُ لِمَنۡ خَلَقۡتَ طِينٗا ﴿٦١﴾ قَالَ أَرَءَيۡتَكَ هَٰذَا ٱلَّذِي كَرَّمۡتَ عَلَيَّ لَئِنۡ أَخَّرۡتَنِ إِلَىٰ يَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ لَأَحۡتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُۥٓ إِلَّا قَلِيلٗا ﴿٦٢﴾ ﴾ (الإسراء/٦١-٦٢). ﴿ وَإِذۡ قُلۡنَا لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ ٱسۡجُدُواْ لِأٓدَمَ فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبۡلِيسَ كَانَ مِنَ ٱلۡجِنِّ فَفَسَقَ عَنۡ أَمۡرِ رَبِّهِۦٓۗ أَفَتَتَّخِذُونَهُۥ وَذُرِّيَّتَهُۥٓ أَوۡلِيَآءَ مِن دُونِي وَهُمۡ لَكُمۡ عَدُوُّۢۚ بِئۡسَ لِلظَّٰلِمِينَ بَدَلٗا ﴿٥٠﴾ ﴾ (الكهف/٥٠). ﴿ وَإِذۡ قُلۡنَا لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ ٱسۡجُدُواْ لِأٓدَمَ فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبۡلِيسَ أَبَىٰ ﴿١١٦﴾ ﴾ (طه/١١٦). ﴿ فَإِذَا سَوَّيۡتُهُۥ وَنَفَخۡتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُواْ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴿٧٢﴾ فَسَجَدَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمۡ أَجۡمَعُونَ ﴿٧٣﴾ إِلَّآ إِبۡلِيسَ ٱسۡتَكۡبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلۡكَٰفِرِينَ ﴿٧٤﴾ قَالَ يَٰٓإِبۡلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ أَسۡتَكۡبَرۡتَ أَمۡ كُنتَ مِنَ ٱلۡعَالِينَ ﴿٧٥﴾ قَالَ أَنَا۠ خَيۡرٞ مِّنۡهُ خَلَقۡتَنِي مِن نَّارٖ وَخَلَقۡتَهُۥ مِن طِينٖ ﴿٧٦﴾ ﴾ (ص/٧٢-٧٦).

الواضح أنّ الاستثناء يفرض سيطرته على حدث السجود في القصة، فكيف استثني إبليس من الملائكة؟ وهل كان ضمير الجمع في فعل الأمر (اسجدوا) يشمله؟ تساؤلات تفرض نفسها، ممّا دفع بالمفسرين إلى التدبّر، فقيل: إنه استثناء منقطع، لأن إبليس لم

يكن من جنس الملائكة، بل كان من الجن، ولكنّ الله تعالى جعل أحواله كأحوال الملائكة فغلب على أصله، لتتأتى معاشرتُه لهم وسيره على سيرتهم، فجاز استثناء حاله من أحوالهم[(١)]. وقيل: إنه استثناء متصل، وإبليس جنّي بين ألوف من الملائكة فغلبوا عليه في (فسجدوا) ثم استثنى استثناء الواحد منهم[(٢)].

وقد دلت الآيات على أن إبليس كان مقصودًا في الأمر (اسجدوا)، لكنّ الله تعالى خلق الكثير من الملائكة، ولم يخلق من نوع الجن إلا أصلهم إبليس، فقام إبليس بين الملائكة أمدًا طويلًا ثم ظهر ما في نوعه من الخبث، ففسق عن أمر ربّه، وعصى أمره بالسجود[(٣)]. ولعلّ استثناء إبليس من الملائكة دليل على أنّه خارج من جنسهم ومن صفاتهم.

ونال الاستفهام نصيبًا بارزًا في الحدث إذ ورد في خمسة مواضع، كان في أحدها على لسان إبليس، مستنكرًا مستعليًا ﴿ ءَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا ﴾ ، وفي ثلاثة منها توجّه الإنكار منه سبحانه على إبليس ﴿ قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ ﴾ ﴿ قَالَ يَٰٓإِبْلِيسُ مَا لَكَ أَلَّا تَكُونَ مَعَ ٱلسَّٰجِدِينَ ﴾ ﴿ قَالَ يَٰٓإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ ﴾ ، وانفردت الآية في الكهف إذ كان الاستفهام الإنكاري موجها نحو بني آدم لنسيانهم عداوة إبليس الفاسق لهم ﴿ أَفَتَتَّخِذُونَهُۥ وَذُرِّيَّتَهُۥٓ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِى وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّۢ ﴾ ، وذلك لأنّ حدث الخلق لم يذكر فيها، وإنّما السياق سياق سرد لأهوال يوم القيامة وما سيلاقيه المجرمون آنذاك، وما كانوا ليكونوا مجرمين لولا نسيانهم، ولهذا استحقوا الإنكار والتقريع. "فالاستفهام التعجبي في القرآن إنّما هو حرص من الله–سبحانه–على المؤمنين رحمة وشفقة بهم من إسرافهم في الغلط"[(٤)]، وهذا ما يجعل معنى الإنكار يلفّ سياق الحدث كلّه، وكأنه في مادة نسيجه يقوم على الإنكار لهذا العصيان.

(١)–ينظر: التحرير والتنوير، ٤٢٣/١.
(٢) –ينظر: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ٣٢٧/٤.
(٣)–ينظر: التحرير والتنوير، ٤٢٣/١.
(٤) –جمالية الخبر والإنشاء، ص١٥٤.

وقد أتبع رفض إبليس في سورتي الحجر و(ص) بحوار بين الذات الإلهية وإبليس، غير أن الحوار في سورة الحجر لم يكن يظهر الغضب والسخط منه سبحانه، إذ كان الاستفهام كما يبدو للتعجب من عصيان إبليس (قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا لَكَ أَلاَّ تَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ)، ذلك التعجب الذي يصحبه نفحات من الإنكار في طياته، فجاء رد إبليس مفعمًا بالتكبر محقّرًا لآدم عليه السلام، وهذا يتناسب والكون المنفي المتبوع بلام الجحود في (لأسجد)، وما هذا التكبر والتحقير إلا بسبب نظر إبليس لأصل المادة التي خلِق منها آدم عليه السلام. وبهذا يخالف ما ورد في سورة (ص) إذ ذكر سبحانه تكبر إبليس وكفره صراحة، مما يتناسب ومعنى الإنكار التوبيخي الذي حمله الاستفهام في قوله: (قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ الْعَالِينَ)، فجاء رد إبليس بذكر الفارق بين أصليهما، فهو من النار المقدّسة، وآدم من الطين الوضيع، متناسيًا التقديس الذي اكتسبه من خلقه بيديه سبحانه، وفي هذا قمة التعظيم.

وقد اشتركت سورة الأعراف مع (ص) في بيان غرور إبليس وتكبره على آدم في حضرة الذات الإلهية، وذلك مع اختلاف طفيف في حدّة الاستفهام، ففي الأعراف خرج استفهام إلى التعجب الإنكاري من عصيان إبليس لأمر الله تعالى﴿ قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ ﴾ ، أما في (ص) فقد كان للإنكار التوبيخي لإبليس على تكبّره﴿ قَالَ يَٰٓإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ ٱلْعَالِينَ ﴿٧٥﴾ قَالَ أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ ﴿٧٦﴾ ﴾ وفي هذا دليل على أن التكبر يتمثّل بأوضح صوره في العصيان، فلا يكون المرء متكبرًا مستحقًّا لغضب الله سبحانه وتعالى إلّا عند المعصية، والله أعلم.

وللمتدبر في الآيات المتقدّمة أن يلحظ أن الآيات في البقرة والحجر وطه قد اشتركت بالفعل (أبى)، الذي صدر من إبليس، وقد زيدت الأوصاف بعطف الاستكبار والكفر عليه في سورة البقرة التي تفردت من بين السور بالجمع بين الإباء والاستكبار والكفر، وقد كان هذا العطف مناسبًا للمقام الذي كرّم آدم فيه إذ كان خليفة لله

سبحانه في الأرض، وذلك مقابل للذل والتحقير الذي لحق بإبليس بسبب شناعة عصيانه(١)، فالعطف زيادة في التفصيل(٢)، تبين سبب طرد إبليس من الرحمة الإلهية. وقد أكتفي بالإباء في سورة طه لأن ذكر السجود إنما هو حادثة عابرة من قصة آدم عليه السلام فيها، فالسياق يسرد القصة من الخلق حتى الهبوط والتوبة، وهذا مقام لا يناسبه التفصيل بالأفعال التي صدرت عن إبليس. ومن هنا نرى أنّ "لغة القرآن لا تكتفي بصهر النظام اللغوي في بناء فني يساوي المناسبة أو الدلالة القريبة؛ وإنّما تقوم بخلق بنية لغوية جمالية وفق ملامح فنية راقية(٣)".

وقد كان السرد في الآيتين مسيطرًا إذ لم يتبع بحوار بين الذات الإلهية وإبليس. أما في سورة الحجر فقد أخذ مشهد الإباء مركز التحوّل في القصة، إذ كانت تسرد كيفية خلقه سبحانه لآدم عليه السلام، ولهذا كان الإباء المعبّر الأوحد إذ كان بسبب الطبيعية المادية لآدم عليه السلام، فكيف يمكن لمن أُنزِل منزلة الملائكة أن يسجد لمن خلق من صلصال؟ وقد تناسى إبليس النفخة الإلهية التي رفعت ذلك الطين من قرار الأرض إلى أعالي السماء.

وكانت الآيات في خمسة مواضعَ قد بدأت بالظرف الدالّ على المضي (إذ) متبوعًا بفعل القول ماضيًا، وبهذا يكون معنى المضي مسيطرًا على أجواء القصّة، ممّا يدلّ على أزليّة عداوة إبليس وحقده، وكأنّ هذه العداوة قد وجدت قبل وجود آدم عليه السلام.

وقد ورد الاستكبار في ثلاث سور، كان صريحًا في البقرة و(ص) (استكبر)، وضمنيا في الإسراء عُبّر عنه بالاستفهام الذي أريد به تحقير الأصل الذي خُلق منه آدم عليه السلام بقوله: (أأسجد لمن خلقت طينا)(٤)، والمقصود (لن أسجد لهذا الوضيع).

وقد أتبِعتْ حادثة السجود في الإسراء بحوار على لسان إبليس، يردّ فيه على أمره سبحانه للملائكة بالسجود، مبيّنا سبب امتناعه عن السجود، فهو لا يسجد للطين،

(١)-التعبير القرآني، ص٢٨٩.

(٢) إن فائدَةَ العطف أن يُشْرِكَ الثاني في إعراب الأول وحكمه. ينظر: دلائل الإعجاز في علم المعاني، ص٢٢٢.

(٣) التقابل الجمالي في النص القرآني، ص١١٧.

(٤) يكون الاستفهام على حقيقته فيكون لطلب معرفة لم تكن قد حصلت في وقت السؤال، وقد يخرج عن حقيقته لأغراض أخرى. ينظر: الإيضاح في علوم البلاغة، ٦٨/٣-٨٠.

وكأنّ في الآية حذفًا، فالمعنى المناسب للسرد أن يأتي الجواب منه سبحانه على تكبره فيقال (إنه مكرّم عليك بنفختي)، فيأتي جواب إبليس متكبّراً ﴿ قَالَ أَرَءَيْتَكَ هَٰذَا ٱلَّذِى كَرَّمْتَ عَلَىَّ لَئِنْ أَخَّرْتَنِ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُۥٓ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٦٢﴾ ﴾، وما يساعد على تقدير هذا الحذف ذكر فعل القول، فلو أنّه كان متابعًا لحديثه ما أعيد القول، وما ظهر حقد إبليس بتوعّده لذرية آدم. ولعلّ الحذف كان للاختصار والتعبير عن غضبه[1] سبحانه لعصيان إبليس وتكبّره، ولهذا أبرز إبليس قمّة عناده وتكبّره بلجوئه للقسم (لئن أخرتني لأحتنكنّ)، واختياره الفعل (احتنك) على ما في معناه[2]، لإبراز شدّة بغضه لآدم عليه السلام.

وقد انفردت سورتا الحجر و(ص) بذكر المادة التي خلق سبحانه البشر منها، ثم اتحدتا اتحادًا تامًا في قوله: (فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُواْ لَهُ سَاجِدِينَ* فَسَجَدَ الْمَلآئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ* إِلاَّ إِبْلِيسَ) فسبحانه يبين سبب تعظيمه لآدم ورفعه فوق المخلوقات، وما ذلك إلا لأنه مخلوق بيده سبحانه ويحمل نفخة من روحه، هذا التعظيم والتقديس يتناسب وفعل الأمر الذي حمل معناهما (فقعوا)[3]، فسبحانه لم يأت بالأمر الصريح من الفعل (اسجدوا) الذي ورد في السور الأخرى كلها، وكأن السجود سيكون مرة واحدة تمثل قمّة الانصياع، إذ ينكبّ المأمورون على الجباه تقديسًا له،

(١) ذكر البلاغيون أغراضا لحذف المسند إليه أو المسند، وهذه الأغراض تنطبق على كل حذف في الجملة، وهي في الحقيقة كثيرة كثرة المقامات التي ترافقها، ولهذا قيل: "وأما الأغراض سوى ما ذكر مناسبة في باب الاعتبار بحسب المقامات لا يهتدي على أمثالها إلا العقل السليم والطبع المستقيم وقلما ملك الحكم هناك شيء غيرهما". السكاكي: مفتاح العلوم، ص١٧٦. وينظر: الإيضاح في علوم البلاغة، ٢/٤-٥. "ولذلك نجد البلاغيين يذكرون من أغراض الحذف في كل جزء من أجزاء الجملة، الاختصار ويتبعونه بقولهم: "والاحتراز عن العبث بناء على الظاهر"، ... ومقصد آخر تراه وراء كل حذف، هو بعث الفكر وتنشيط الخيال، وإثارة الانتباه؛ ليقع السامع على مراد الكلام، ويستنبط معناه من القرائن والأحوال، وخير الكلام ما يدفعك إلى التفكير، يستفز حسك وملكاتك، وكلما كان أقدر على تنشيط هذه القدرات كان أدخل في القلب، وأمس بسرائر النفس المشغوفة دائما بالأشياء التي تومض ولا تتجلى، وتتقنع ولا تتبذل". خصائص التراكيب (دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني)، ص١٦٠.

(٢) الفعل (لأحتنكنّ) مأخوذ مِنِ احْتَنَكَ الجرادُ الأرض إذَا أَتى عَلَى نَبْتِهَا، وقيل: معناه "لأَستولِيَنّ عَلَيْهِمْ إِلَّا إِلَّا قَلِيلًا يَعْنِي الْمَعْصُومِينَ"، وقيل: لأستأصلنّهم. ينظر: لسان العرب، مادة (ح ن ك).

(٣) إن صيغ الأمر موضوعة لطلب الفعل استعلاء، وقد تحمل معاني أخر بقرينة. ينظر: الإيضاح في علوم البلاغة، ٣/٨١-٨٦.

فالوقوع هو السقوط[١]، ويكون بلا تفكير أو تفكّر في الأمر، ويكون بإظهار الخضوع المطلق[٢].

المبحث الثالث: في حدث سكن آدم وزوجه الجنّة وعصيانهما:

ورد حدث السكنى في ثلاث سور (البقرة والأعراف وطه)، وقد شغل ثلاث عشرة آية منها، وهو حدث انتقالي بين السجود والهبوط. ﴿ وَقُلْنَا يَـٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَـٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّـٰلِمِينَ ﴿٣٥﴾ فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَـٰنُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ ۖ وَقُلْنَا ٱهْبِطُوا۟ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ۖ وَلَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَـٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ ﴿٣٦﴾ ﴾ (البقرة/٣٥-٣٦). ﴿ وَيَـٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَـٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّـٰلِمِينَ ﴿١٩﴾ فَوَسْوَسَ لَهُمَا ٱلشَّيْطَـٰنُ لِيُبْدِىَ لَهُمَا مَا وُۥرِىَ عَنْهُمَا مِن سَوْءَٰتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَـٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ ٱلْخَـٰلِدِينَ ﴿٢٠﴾ وَقَاسَمَهُمَآ إِنِّى لَكُمَا لَمِنَ ٱلنَّـٰصِحِينَ ﴿٢١﴾ فَدَلَّىٰهُمَا بِغُرُورٍ ۚ فَلَمَّا ذَاقَا ٱلشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْءَٰتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ ٱلْجَنَّةِ ۖ وَنَادَىٰهُمَا رَبُّهُمَآ أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَن تِلْكُمَا ٱلشَّجَرَةِ وَأَقُل لَّكُمَآ إِنَّ ٱلشَّيْطَـٰنَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿٢٢﴾ قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَـٰسِرِينَ ﴿٢٣﴾ ﴾ الأعراف: (الأعراف/١٩-٢٣). ﴿ فَقُلْنَا يَـٰٓـَٔادَمُ إِنَّ هَـٰذَا عَدُوٌّ لَّكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ ٱلْجَنَّةِ فَتَشْقَىٰٓ ﴿١١٧﴾ إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ ﴿١١٨﴾ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَؤُا۟ فِيهَا وَلَا تَضْحَىٰ ﴿١١٩﴾ فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ ٱلشَّيْطَـٰنُ قَالَ يَـٰٓـَٔادَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ ٱلْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَىٰ ﴿١٢٠﴾ فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْءَٰتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ ٱلْجَنَّةِ ۚ وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ ﴿١٢١﴾ ثُمَّ ٱجْتَبَـٰهُ رَبُّهُۥ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ ﴿١٢٢﴾ ﴾ (طه/١١٧-١٢٢).

(١) المحكم والمحيط الأعظم، مقلوبة (و ق ع).
(٢) ينظر: خصائص التعبير القرآني، ١/٣٤٩-٣٥٠.

بدأ حدث السكنى بفعل القول، وقد أسنده سبحانه في البقرة وطه إلى نفسه (وقلنا يا آدم، فقلنا يا آدم) وهذا يكون في مقام التكريم والتعظيم، فسبحانه يظهر نفسه في مقام التفضل والتكريم في السورتين، في حين جمع بين طرد إبليس وإسكان آدم بقول واحد في الأعراف، وقد أسند القول إلى الغالب: ﴿ قَالَ ٱخْرُجْ مِنْهَا مَذْءُومًا مَّدْحُورًا ... وَيَـٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ ﴾ فلم يُفْرد آدم بقول خاص. وناسب التكريم والتعظيم أن يذكر (رغداً) في البقرة دون الأعراف لأن المقامين مختلفان[1]، وكذلك في طه فقد ناسب التفضّل ذكر النعم التي أعدّها سبحانه لآدم في الجنة.

وجيء بالنداء (يا آدم) لتعيينه عليه السلام وتكريمه،[2] "وتصدير الكلام بالنداء يراد به تنبيه المأمور لما يلقى إليه من الأمر وتحريكه لما يخاطب به فهو من الأمور التي ينبغي أن يتوجه إليها"[3]، فلا يكون غافلًا أو شاردًا عمّا ينبغي له فعله، ولهذا جاء النداء ب(يا) لتنبيهه وشدّه إلى ما ينقذه، في الوقت الذي تساق فيه النصائح له[4].

وجاء الأمر بالسكنى في الجنة صريحًا في البقرة والأعراف ﴿ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ ﴾ ، وخولف ذلك في طه ﴿ فَقُلْنَا يَـٰٓـَٔادَمُ إِنَّ هَـٰذَا عَدُوٌّ لَّكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ ٱلْجَنَّةِ فَتَشْقَىٰٓ ﴾ لأنّ المقام مقام نصح وتحذير لآدم وزوجه من إغواء الشيطان لهما، فهو العدو لهما[5].

وقد توجّه تعالى بالأمر لآدم مؤكَّدًا بالضمير (أنت) لصحة العطف والتخصيص، وكأنّ المراد (اسكن أنت لا أحدَ غيرك). وجاء بصيغة المفرد (اسكن)، ثم ذكر زوجه حواء التي لم تكن قد خلقت بعد، وقد أوثر على (اسكنا) المسند إلى المثنى للتنبيه على أنه عليه السلام المقصود بالحكم في جميع الأوامر، وما هي إلا تبع له، كما كانت في

(١) ينظر: التعبير القرآني، ص٢٩٠.

(٢) الأصل في النداء التصويت بالمنادى لإقباله عليك، وقد يخرج إلى صيغ أخرى. ينظر: الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، ٣/١٦١.

(٣) روح المعاني، ١/٢٣٤.

(٤) جمالة الخبر والإنشاء، ص١٨٩-١٩٠.

(٥) ينظر: خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية، ١/٣٥٥-٣٥٦.

الخلق كذلك[١]. ولم يحدد سبحانه حواء باسمها بل قال (زوجك) لتعيّنها واشْتِهَارِها فعليه السلام لَيْسَ لَهُ غَيْرُهَا[٢].

وقد سيطر العطف بالواو في البقرة (أنت وزوجك، وكلا، ولا تقربا) وهذا يتناسب وما تحمله الواو من الإطلاق في الجمع فالآيات في البقرة تتحدث عن الاستخلاف وعن المكانة العظيمة التي منحها الله تعالى لآدم فقد أعطاه مطلق الصلاحيات، ولمناسبة الإكرام الذي أولى به سبحانه آدم عليه السلام بقوله: (وَقُلْنَا يَا آدَمُ)، وقد أتبعه بالتوكيد بصفة المصدر(رغداً)، أي: وكلا أكلا رغدًا، وأتبعه بزيادة الإكرام في إطلاق الظرف (حَيْثُ شِئْتُمَا) لأنه أعمّ. على حين جاء بالعطف في الأعراف بالفاء الدالة على ترتيب الأكل على السكنى المأمور باتخاذها، لأن الأكل بعد الاتخاذ، وبهذا حدّ من صلاحيات آدم عليه السلام التي يبيحها مقام الآيات، فالسياق سياق عقوبات الأمم وإهلاك الظالمة منها، وما يرافق ذلك من غضبه سبحانه[٣]، ولهذا خصّص الظرف (من حَيْثُ) ولم يجعله مطلقا[٤]. وهنا يمكن القول: "إنّ كلّ تعبير لغوي في سياق نصّ قرآنيٍّ ما يغدو حالة من الخلق الموحي المعبّر، وصورة من الإبداع المدهش في أداء الوظيفة الجمالية والنفسية والفكرية والتربوية"[٥].

"وقال في البقرة: ﴿ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا ﴾. وقال في الأعرف: ﴿ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا ﴾. فقد أعاد ضمير الجنة في البقرة مع الأكل فقال: (منها) ولم يُعِدْهُ في الأعراف. فأنت ترى أنه ذكر الجنة وضميرها في البقرة، وهو المناسب لمقام التكريم فيها، ولم يفعل مثل ذلك في الأعراف. ثم إنّ الظرف (حيث شئتما) في البقرة يحتمل أن يكون للسكن والأكل جميعًا والمعنى: (اسكنا حيث شئتما وكلا حيث شئتما) فالسكن حيث يشاءان والأكل حيث يشاءان أيضاً. وأما التعبير في الأعراف فلا يحتمل إلا أن يكون للأكل (فكلا من حيث شئتما) ولا يصح تعليقه بالسكن، فلا يصح أن يقال: (اسكنا

(١) ينظر: روح المعاني، ١/٢٣٤.
(٢) الإتقان في علوم القرآن، ٤/٩٣.
(٣) ينظر: السامرائي: التعبير القرآني، ص٢٨٩.
(٤) ينظر: درة التنزيل وغرة التأويل، ١/٢٢٢-٢٢٥. والإتقان في علوم القرآن، ٣/٣٩١. وللتوسع ينظر: التعبير القرآني، ص٢٩٠-٢٩١.
(٥) التقابل الجمالي في النص القرآني، ص١١٧-١١٨.

من حيث شئتما) فالمشيئة والتخيير في البقرة أوسع لأنها تشمل السكن والأكل بخلاف الأعراف، وهو المناسب لمقام التكريم في البقرة كما هو ظاهر"[١].

والذي يبدو أن الله سبحانه أباح لهما كلَّ شجر الجنة إلا شجرة واحدة امتازت بأسلوب النهي الموجّه لآدم وزجه معًا، (ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين)، هذا النهي[٢] الذي كان متطابقا بين البقرة والأعراف وقد كان للتحذير والإنذار، وربما كان هذا رمزاً للممنوع المحظور الذي لابد منه في الحياة الدنيا التي وجدت للابتلاء، كما تبين قيمة الإرادة التي يمتاز بها الإنسان المختار من غيره، فبصبره يمتحن وفاؤه بالعهد الذي أقرّ به لربّ العالمين. لأنّ الإرادة هي المحكّ الحقيقي، فسبحانه يريد لنا أن نعيش منعّمين ضمن حدود رسمها في كتابه الأزلي، فمن يعيشون المتعة بلا إرادة تمكّنهم من البقاء ضمن تلك الحدود هم أقرب إلى الأنعام منهم إلى الإنسان، ولو كانوا في شكل البشر.

ويبرز مشهد وسوسة الشيطان صريحًا مفصّلًا في الأعراف وصريحًا مقتضبًا في طه، وقد جاء الأسلوب خبريًا بصيغة الفعل الماضي (فوسوس)، وهذا يدل على أن الفعل قد حدث حدوثًا حقيقيًّا بعيدًا عن المجاز[٣]، وقد كانت الوسوسة في الأعراف مخصصةً لهما، وهذا يتناسب والسياق العام للآيات، فسبحانه قد وجّه خطابه لهما معا(اسكن أنت وزوجك، وكلا، ولا تقربا، فتكونا، فوسوس لهما، ليبدي لهما، عنهما سوآتهما...)، وقد ظهرت نبرة التعالي والاستكبار التي يفعم بها إبليس فجعل سببَ منعهما من الأكل أن يكونا مَلَكَين أو خالدين أي إلهين، فالخلود لا يكون إلا للإله، وكأنّه أراد الغمز إليهما بتحقير أصلهما الوضيع، وهما بتنفيذ نصحه سيتحوّلان من الأوضع إلى الأقدس. وقد لجأ إبليس إلى الحصر ﴿ وَقَالَ مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ ٱلْخَٰلِدِينَ ﴾ ليبعد الشكّ عن قلبي آدم وزوجه، ويزيد في تشويقهما لمعرفة سبب تخصيصه سبحانه لتلك الشجرة بالتحريم، فيقبلا كلامه بلا تردّد.

(١) التعبير القرآني، ص٢٩١.

(٢) النهي هو طلب الكفّ عن الفعل على جهة الاستعلاء، ويأتي لأغراض أخر يكشفها المقام والسياق. ينظر: الإيضاح في علوم البلاغة، ٨٨/٣. وعروس الأفراح، ٤٧٠/١.

(٣) "الفعل يدل على التجدد ماضيا كان أم مضارعا أم أمرا، غير أن التجدد الذي يدل عليه الماضي المراد به الحصول". عروس الأفراح، ٣١٦/١.

أمّا في طه فقد انتهت وسوسة إبليس إلى آدم وحده، وقد لجأ إلى أسلوب النداء للتحبّب والتقرّب[1]، وليبدو في مظهر الناصح الأمين ﴿ فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ ٱلشَّيْطَٰنُ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ ﴾ ، ثمّ لجأ إلى الاستفهام الذي خرج إلى الخبر ﴿هَلْ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ ٱلْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَىٰ ﴾ ، وكأنه يقول (إني أدلّك على شجرة الخلد وملك لا يبلى)، وقد كان الإغراء بالخلود والسلطة، فهما الرغبتان اللتان تسيطران على البشرية.

ويظهر التأثير جليًّا في الأعراف من خلال الحجاج المفصّل الذي لجأ إليه إبليس لإقناع آدم وزوجه، فأخذ في بيان الأسباب، ولجأ إلى تدعيم ادعائه بالقسم المغلّظ فأكّد خبره ب(إنّ) واللام ﴿ وَقَاسَمَهُمَآ إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ ٱلنَّٰصِحِينَ ﴾ ، ولعلّ في قوله سبحانه (قاسمهما) على صيغة المشاركة، دليلاً على الجهد العظيم الذي بذله إبليس ليصل إلى مراده بعصيان آدم وحلول الغضب الإلهي عليه.

وربّما دلّ الأسلوب الخبري المؤكد بكل هذه المؤكدات على أنّ آدم كان في داخله منكراً لوسوسة إبليس، وخائفا من مخالفة أوامره تعالى، فهو لم يستجب لإبليس إلا بعد عناء طويل، ولعل هذا التفصيل في الآيات يدلّ على أن عصيان آدم لم يكن عن إرادة كاملة، ويؤيد ذلك اعترافه بخطئه وإعلان توبته المباشرة بعد معاتبته سبحانه له.

ومما يثير دهشة الباحث استعمال التعبير القرآني لفعلين امتازا بلفظيهما كما امتازا بدلالتيهما، ففي البقرة قال: ﴿ فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ عَنْهَا ﴾. وفي الأعراف قال: ﴿ فَدَلَّىٰهُمَا بِغُرُورٍ ﴾. فالإزلال غير التَدْلِيَةِ، لأن الزلّة قد تكون في الموضع نفسه، والتدلية لا تكون إلّا إلى أسفل، فـ(دلاّهما): أنزلهما من مكان إلى مكان أَحطّ منه. فخفف المعصية في البقرة وسماها زلة مراعاة لمقام التكريم بخلاف الأعراف، واستعمل كل تعبير في المكان الذي يليق به[2].

وللمتلمّس الإبداع في اللفظ القرآني أن يلحظ الموقف الذي أحاط بآدم عليه السلام وزوجه، فالفعلان يرسمان صورة الحركة التي يعبّران عنها، فكأنّ المؤمن يكاد يتخيّل

(١) ينظر: جمالية الخبر والإنشاء، ص١٩٢.

(٢) ينظر: التعبير القرآني، ص٢٩١.

مشهد زحزحة الشيطان لهما عن الجنّة، فهو يدفع بهما ليزلّا ويهويا، ويصل إلى مراده في إخراجهما من الجنّة. وهذا هو القدر الإلهي، فمنذ البداية قال سبحانه ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾، ولم يقل (إني جاعل في الجنّة خليفة).

وامتاز أسلوب الأعراف بذكر الفعل (ذاقا) في إطار أسلوب الشرط بعد (لما) الظرفية، وكأنّ المقصود أنهما لم يأكلا إلا القليل جداً ثم جاء بالجواب (بدت)، وهذا يدل على السرعة، فبمجرد التذوق بدت السوءة. أما في طه فقد جاء بفعل الأكل وعطف عليه (فبدت)، والأسلوبان مع اختلافهما في اللفظ يحملان سببا ونتيجة، مع اختلاف دلالة ذاقا عن أكلا الذي لا يبيّن كميّة المأكول.

واتحد التعبير في الآيتين ﴿وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ الْجَنَّةِ﴾، وكأنّ اللفظ يحمل صعوبة الموقف، فلم يقل (وأخذا يضعان) ليبين حالة الارتباك والهلع التي حلت بهما بعد ظهور آثار مخالفتهما لأوامره سبحانه.

ولعلّ في الإضافة التي أريد بها تعظيم المضاف إليه وتشريفه(١) في قوله (فناداهما ربهما) في الأعراف، دليلاً على أن آدم لم يخرج من دائرة رحمته سبحانه، فالإنسان على مرّ الأزمان لا ينبغي له أن يقنط من رحمته سبحانه، ولهذا جاء الخطاب الإلهي: ﴿أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَن تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ وَأَقُل لَّكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾، جاء في صيغة الاستفهام التي تحمل معنى التقرير المفعم بالعتاب، فسبحانه يذكّرهما بما أوصاهما به وبعداوة الشيطان لهما ليشعرا بفداحة ما اقترفا. ومما يثير الانتباه أنّه سبحانه لم يذكر معاتبته أو توبيخه لآدم وزوجه على معصيتهما في الأعراف، ولعلّ ذلك ينقل صورةً لمقام السخط الذي لفّ الآيات فيها.

وجاء التوكيد ب(إنّ) مع أن حالهما حال المستسلم لما يلقيه سبحانه ليؤكد العداوة الأزليّة الأبدية بين الإنسان والشيطان ﴿إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾، فجاء ردّهما مفصولا بلا عطف ليدل على سرعة إدراكهما لما اقترفا، واعترافهما وتوبتهما المباشرة:

(١) وللتعريف بالإضافة دواع كثيرة منها ما ذكر. ينظر: البلاغة العربية (أسسها، وعلومها، وفنونها)، ٤٤٧/١-٤٥٠. وخصائص التراكيب، ص٢١١-٢١٢.

﴿ قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴾، وتصريحهما بالمعصية لم يذكر إلا في الأعراف اتساقًا مع المقام العام للآيات، فكان المناسب استعمال أسلوب الشرط ب(إنْ) التي يغلب الشكّ عليها لعلمهما بفداحة ما ارتكباه، كما يدلّ أسلوب القسم المحذوف (نقسم إن لم تغفر لنا وترحمنا لنكوننّ) على شعورهما بصعوبة موقفهما وعظم ندمهما، وكأنّهما يستجديان عطفه ورحمته سبحانه.

ثم ارجع النظر مرة أخرى وانظر كيف كانت العقوبة على قدر الظلم، فقد قال آدم (ظلمنا) بالصيغة الفعلية الدالة على الحدوث للدلالة على أنها زلّةٌ طارئة وليست معصية إصرار.

أما في طه فقد كان السياق سياق تحذير، فسبحانه حذر آدم من إبليس، وساق تنبيهه بجملة اسميّة مؤكدة ب(إنّ) ﴿ إِنَّ هَٰذَا عَدُوٌّ لَّكَ وَلِزَوْجِكَ ﴾ ليدل على ثبات العداوة بين الإنسان والشيطان واستقرارها، وأتبعها بنهي ﴿ فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا ﴾ يراد به التحذير والتنبيه، ولهذا جاء مؤكّدًا بنون التوكيد الثقيلة، وقد وجّه الحديث لآدم وزوجه لأن الخروج سيكون لهما معًا، وبهذا يدفع أيّ توهم ببقاء أحدهما. وقد ترتّب الشقاء على الخروج ترتّب الجزاء على الشرط، وكأنّ المراد "إذا خرجت من الجنة شقيت، وقد أخرجهما من الجنة فلا بد من الشقاء إذن"[(١)].

وربّما كان إسناد الفعل (فتشقى) لضمير المفرد المخصّص لآدم عليه السلام فقط، لأن الشقاء والتعب سيكون على آدم أشد مما هو على حواء إن خرجا من الجنة، وبهذا يحمّله المسؤولية الكبرى.

ثم يذكر سبحانه النعم التي كان لآدم عليه السلام أن يتمتّع بها لولا خروجه من الجنة، مستعملا الجملة الاسمية المؤكّدة ب(إنّ)، للتأكيد على ثبات هذه النعم في المستقبل له ولذريّته، وهذا لأنّ اسم (إنّ) مصدر مؤوّل من (أن) والمضارع، و(أنْ) تصرف ما بعدها للدلالة على المستقبل[(٢)]، بالإضافة إلى امتياز أداة النفي (لا) بالدلالة

(١) التعبير القرآني، ص٢٩٣.

(٢)ينظر: شرح المفصّل للزمخشري، ٣٧٥/٤. وروح المعاني، ٣٥/١١.

على المستقبل[١] أيضا. ويزيد في التأكيد عطف المصدر المؤوّل (وأنّك) على المؤوّل (ألّا تجوع)، ويعاضده تكرار (لا)، مع إمكانية المجيء بأفعال مثبتة تحمل معنى الأفعال المنفية، كأن يقال (أن تشبع وتكسى)، لكنّ خوف الإنسان ينصب على معاني الأفعال المنفية ولهذا أوثرت على غيرها.

وتخصيص الأفعال وتقيدها بالجار الدال على الظرف مع الضمير العائد على الجنة في (فيها) يجعل هذه النعم مخصوصة بالجنّة، ولهذا ترتّب على خروج آدم منها الجوع والعري والظمأ والضحوة (حرارة الشمس)، وإنما قرن بين الجوع والعُرْي؛ لأن الجوع ذُلّ الباطن، والعري ذُلّ الظاهر. وبين الظمأ والضحى لأنّ الظمأ حر الباطن، والضحى: حر الظاهر[٢].

فسبحانه تقدّم لآدم عليه السلام بكلّ هذا الوعد والوعيد ليدرك عليه السلام خطورة ما سيحلّ به إن خالف الأوامر الإلهية، فيا للخسارة التي مني بها عليه السلام باستسلامه لإغواء إبليس وطاعته له! إنّه وقع في العصيان ﴿ وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ ﴾، ونتيجة العصيان الحتمية هي الغواية، ولعلّ استعمال الفعلين الماضيين (عصى، فغوى) المنتهيين بألف لينة تسمح للنفس بالامتداد يرسم في أذهاننا صورة الحال التي أحاطت بآدم عليه السلام بعد مخالفته أوامر ربّه. وقد عطف الفعل غوى على عصى بالفاء التي تفيد الترتيب والسببية للعلاقة الحقيقية بينهما، فلولا العصيان ما كانت الغواية، فلكل سبب نتيجة. ثم جيء بالفعل (اجتباه) معطوفًا بـ(ثم) التي تفيد التراخي، مما يثبت وجود فترة زمنية طويلة بقي فيها آدم عليه السلام وهو يعاني آلام عصيانه متضرّعًا طالبًا الغفران والرحمة حتّى منّ الله ﷻ عليه وأكرمه بأن تاب عليه وهداه. تلك التوبة التي لم يطلبها عليه السلام وزوجه في البقرة أو طه وقد نالاها، وقد طلباها في الأعراف ولم ينالاها. وفي هذا تناسق أخّاذ بين تركيب كل آية، وبين التركيب والمقام العام للسورة.

(١) "(لا ولن) أختان في نفي المستقبل". الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ١/١٠١. "وأمّا (لا)، فحرفٌ نافٍ أيضًا موضوع لنفي الفعل المستقبل". شرح المفصل، ٥/٣٣.
(٢) ينظر: تفسير القرآن العظيم، ٥/٣٢٠.

المبحث الرابع: في حدث الهبوط إلى الأرض والتوبة:

كان حدث الهبوط والتوبة هو الحدث الذي أبرز حلّ العقدة القصصية، إذ ربط نهاية الأحداث ببدايتها، فالبداية كانت بالاستخلاف في الأرض، والنهاية كانت في الاستقرار فيها. وقد ورد في البقرة والأعراف وطه، إذ كان نتيجة للعصيان، وقد امتدّ على ست آيات. ﴿ وَقُلْنَا ٱهْبِطُواْ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ۖ وَلَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ ﴿٣٦﴾ فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٣٧﴾ قُلْنَا ٱهْبِطُواْ مِنْهَا جَمِيعًا ۖ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَاىَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٣٨﴾ وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَكَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَآ أُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٣٩﴾ ﴾ (البقرة/٣٦-٣٩). ﴿ قَالَ ٱهْبِطُواْ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ۖ وَلَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ ﴿٢٤﴾ ﴾ (الأعراف/٢٤). ﴿ قَالَ ٱهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًۢا ۖ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ۖ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَاىَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ ﴿١٢٣﴾ ﴾ (طه/١٢٣).

أوّل ما يستوقف الباحث في أسوب الأمر اختيار التعبير القرآني للفعل (اهبط)، وترك ما يمكن أن يرادفه في المعنى، فالهبوط يحمل معنى الانحدار[(١)]، وقيل الهبوط النزول "أي انزلوا من علوٍ إلى سفلٍ ومن عزٍّ إلى ذُلٍّ"[(٢)]، ومن نعيم إلى شقاء ومن سلام وأمن إلى عداوة وبغضاء، وللمتأمل أن يلحظ ما لها من أثر نفسيّ في القارئ حين يتلقّظ بها، إذ يتمثل في ذهنه مشهد الانكباب الذي اعترى المأمورين بعد عصيانهم، ولو قيل (انزلوا) ما كان لهذا الفعل الوقع ذاته في النفس، لأن النزول لابدّ أن يكون مع اعتماد النازل على ما يعينه على الانحدار، ولذلك قد يكون ببطء، وينتهي النازل بهدوء وطمأنينة إلى مستقرّه، أمّا في الهبوط فشيء من القلق والرعب يلفّه وهو يهوي، وهما اللذان تملّكا آدم وزوجه عليهما السلام وقتئذ. ولهذا يمكن أن يطمئن الباحث إلى أن المراد من الأمر بالإضافة إلى حقيقته هو الزجر والوعيد والإهانة.

ولربّما خفّف هذا الألم النفسي وروده بعد قوله سبحانه في البقرة (قلنا)، فالقول منه سبحانه قدر محتوم منه ﷻ، وهذا يثبت ما تبقّى للإنسان من إكرامه تعالى له، غير أنه

(١) ينظر: مقاييس اللغة، مادة (هبط).

(٢) شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، مادة (هبط).

أتى بفعل القول في الأعراف وطه (قال) مسندًا للغائب، وفيه تُشدَّد معاني العتاب والمؤاخذة واللوم التي تحملها الآيات في سياقها.

وقد جاء ضمير المخاطب بالأمر بالهبوط دالّا على الجمع في البقرة والأعراف وللمثنى في طه، وقد ذكر في البقرة مرتين، فقيل: جاء (اهبطوا) لأن المخاطبينَ آدم وزوجه وإبليس. وجاء (اهْبِطا مِنْها جَمِيعاً) لأنّه خطاب لآدم ومعه ذريته، ولإبليس ومعه ذريته، فصحت التثنية لاشتمال كل واحد من الجنسين على الكثرة[1]. وقيل: الصحيح أنّ الخطاب لآدم وحواء في الجمع والتثنية، والمراد هما وذريتهما، لأنّهما لما كانا أصل الإنس جُعلا كأنهما الإنس كلُّهم. ويدل على ذلك قوله: ﴿ فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٣٨﴾ وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٣٩﴾ ﴾ . لأنّ الهدى حكم يختصّ به الإنس فقط. والمراد بالتعادي ما عليه الناس من التعادي والتباغض وتضليل بعضهم لبعض[2]. "ولعل سره أن المأمور بالهبوط فريقان: آدم وزوجه فريق، وإبليس فريق آخر"[3]، فكان الخطاب جمعًا لهم جميعًا، ومثنّى وفق جنسيهما. وهذا ما يعضده توكيد الضمير في الحالتين ب(جميعًا).

وبعد هذا لسائل أن يسأل: لماذا تكرر (اهبطوا) مرتين في البقرة مع أنّ المقام مقام تكريم لآدم؟ فيجاب: إن مقام التكريم هو الداعي للتكرار، لأنّ الله ﷻ قد اختار الأرض مكانا لخليفته، فلمّا أمر الملائكة مع شرفهم العظيم بالسجود للمخلوق الجديد، فربّما سبق إلى خاطرهم أنّه لن يؤاخذ بما يفعله، وأنّه سيكون مطلق الحريّة بلا قيود أو محظورات، فلمّا عصى ظنّوا أنه لن يتغيّر من حاله شيء، فلما عاقبه سبحانه بأمره الأوّل (وَقُلْنَا اهْبِطُواْ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ)، سارع آدم عليه السلام للتوبة، فربما ظنوا أن الأمر قد انتهى وآدم سيرجع إلى الجنة بعد توبته، لكنّه سبحانه كرر (قُلْنَا اهْبِطُواْ مِنْهَا جَمِيعاً) ليبتعد عن كل خاطر أنّه سبحانه سيعيده إلى الجنة وقتئذٍ، بل فتح باب العودة له ولكل متبع للهدى، ولكن بعد حين.

(١) ينظر: لباب التأويل في معاني التنزيل، ٣/٢١٧.

(٢) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ١/١٢٨.

(٣) خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية، ١/٣٥٩.

وجاء قوله تعالى ﴿بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ﴾ في السور الثلاث، جاء الحكم الأزلي ببداية معركة كتبت أحداثها قبل خلق آدم عليه السلام، ولعله سبحانه أراد تأكيد ثبات هذه العداوة بالإخبار بالتركيب الاسمي(١)، كما قصد إلى تذكير آدم بالعداوة التي بينه وبين إبليس، وتنبيهه إلى أن إبليس ومعه ذريته لن يكفّوا عن إغوائه وإغواء ذريّته، فهو لم يكتف بإخراجهم من الجنّة، بل يسعى ليضمن عدم عودتهم إليها فيما بعد، ولهذا فإنّ المعركة بينهما معركة مقدّرة حتّى يتمّ الفصل في يوم الفصل.

والبارز في الآيات ذكر الاستقرار في الأرض في البقرة والأعراف فقط، وقد اتحد التعبير القرآني بقوله ﴿وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾، مستعملًا الجملة الاسمية الدالة على الثبات، وقد تقدّم الخبر (لكم) فيها للحصر والقصر، وكأنّه قيل (لكم المستقر لا لغيركم)(٢)، كما تقدّم متعلّق المبتدأ (في الأرض) عليه للتخصيص، فالاستقرار الذي ينشده آدم سيكون في الأرض، مما يثبت أن آدم عليه السلام سوف يلبث في الأرض ولن يعود إلى الجنة بعد توبته وطلبه للرحمة والمغفرة، وذكر اسم المكان (مستقر) ليدل آدم على أن يعمل في الأرض لأنها مكانه الذي خلق ليكون فيه خليفة له سبحانه، ثم أتبع الاستقرار بالمتاع لتكون مقرًّا حقيقيًّا للبلاء والابتلاء.

ويزيد الإبهام الذي يحمله المسند إليه بتنكيره(٣) (مستقرٌ ومتاعٌ) امتداد أثر الشعور بفداحة الذنب الذي تمّ ارتكابه، فما هذا الاستقرار وإلى متى سيستمرّ؟ وكيف سيكون المتاع، وما ماهيته؟ غموض مطلق يعين على سيطرته تأخير متعلق الاستقرار والمتاع إلى رتبته الحقيقية في التركيب (مستقر ومتاع إلى حين)، وهنا تتجلّى رحمة ربّك بتخفيف وطء هذا العذاب، فجاء التقييد بانتهاء الغاية لتؤكد أن الفترة التي سيستقرها آدم في الأرض محدودة، مما يوحي ببوادر ظهور أثار رحمة ربك، فالأمل بالعودة إلى الجنّة قد

(١) يرى أغلب البلاغيين أن الجملة الاسمية في الوضع تدلّ على التوكيد، ويرى السبكي في هذا نظرا. ينظر: عروس الأفراح، ١/١٢٨-١٢٩.

(٢) ينظر: عروس الأفراح، ١/٣٦٩.

(٣) يكون التنكير لأغراض كثيرة، ويبقى الحكم في دلالة النكرة للسياق والمقام. ينظر: الإيضاح في علوم البلاغة، ٢/٣٥-٣٨. عروس الأفراح، ١/٢٠٢-٢٠٥.

تجدّد، وسكينة القلوب بحتمية المغفرة للتائب تحيي العزيمة للثواب إلى مغفرته سبحانه وعفوه، وتجعلها تلوذ بأسبابها.

واشتركت البقرة وطه في التعبير ذاته (فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى)، وقد حمل التعبير مفاصل عدّة: أولها استعمال حرف الشرط (إنْ) وبعده (ما) الزائدة التي تكون لتوكيد حدوث الشرط، وبإدغام نون (إن) مع ميم (ما) حمل لفظها المشدد مبالغة في هذا التوكيد، فكأنّه سبحانه يقول (الهدى منّي إنّه آتيكم)، وبهذا لا يبقى عذر للإنسان ليعصي أو يكفر. ويعضد هذا توكيد فعل الشرط بنون التوكيد الثقيلة، وهو على صيغة المضارع الذي يفيد التجدّد والاستمرار، فهداه سبحانه آت بلا ريب، وسيصل إلى كل إنسان مع اختلاف الأماكن والأزمان. ولعلّ تحديد الهدى من عنده سبحانه دليل على أن الهدى لا يكون من أحد غيره، فكل من يأمر بما يخالف ما أمر به الله ﷻ يؤدّي إلى الهاوية الأبدية.

وقد اختلفت صيغتا فعلي الاتباع، فقد كان في البقرة ثلاثيًا مجردًا (فَمَن تَبِعَ هُدَايَ)، وكان مزيدًا على وزن (افتعل) في طه (فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ). وقد اختلفت توجيهات العلماء لهذا الاختلاف، فقيل: إنّ المقام في طه مقام تحذير ونسيان فشدّد الفعل حثًّا على النشاط والجد. وقيل: إنّ القصة في طه بنيت من أولها على القوة والمبالغة والتوكيد فناسب آخرها أولها. وقيل: إن التشديد في طه للتصريح بمعصية آدم وقد سبقه الاتباع مشددًا. وقيل: إن صيغة التخفيف في البقرة لأنّ إغواء إبليس لآدم وسوسته واحتياله لم يرد. وصيغة التشديد في طه لتقدم هذه الأمور صريحة. وقيل: إن المشدد كان لخطاب أهل مكة فطه سورة مكيّة. والمخفف كان مع أهل المدينة. ولا ينكر أحد ما بين البيئتين من فروق. وكيف أن القرآن كان شديدًا في تعبيره مع أهل مكة. رقيقًا فيه مع أهل المدينة[١]. ولعلّ هذه الأمور كلّها مرادة، كل أمر من جهة نظر صاحبه إلى تفسير الآيات وتأويلها.

وقيل: "قال: (تَبعَ) بالتخفيف ولم يقل: (اتّبع) بالتشديد كما فعل في طه ذلك أن الفعل المشدد يفيد المبالغة فاكتفى في البقرة بالأخفِّ من الحدث ولم يشدّد عليهم تخفيفًا

(١)-خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية، ٢/١٩-٢٠.

على البشر مراعاة لمقام التكريم. هذا علاوة على أنّ في وضع كلّ فعل من هذين الفعلين في موضعه أسراراً وأسراراً... منها: أن التخفيف الذي يفيد التلطف بالعباد جاء مع إسناد القول إلى نفسه وأن التشديد جاء مع إسناد القول إلى الغائب (قال) وقد ذكرنا أن الله سبحانه يظهر نفسه في موقف التلطف والتكريم. فوضعَ كلَّ فِعْلٍ في موضعه الذي هو أليق به.

ومنها: أن نهاية الآية في البقرة تتعلق بالآخرة وهو قوله تعالى: ﴿وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ أي: في الآخرة. ونهاية الآية في طه تتعلق بالدنيا والآخرة وهو قوله: ﴿فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ﴾ ، فقوله: (فلا يضل) متعلق بالدنيا لأن الضلال إنما يكون فيها: وأما في الآخرة فينكشف الغطاء ويصبح الناس كلهم على بصيرة. وقوله: (ولا يشقى) متعلق بالآخرة لأن الدنيا لا تخلو من الشقاء بدليل قوله تعالى لآدم قبيل الآية: ﴿فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ ٱلْجَنَّةِ فَتَشْقَىٰٓ﴾ ، أي: إذا خرجت من الجنة شقيت... ولما كانت آية طه تتعلق بالدنيا والآخرة بخلاف آية البقرة زاد في بناء الفعل إشارة إلى زيادة متعلقه.

ثم إن كل آية من الآيتين تقتضي الفعل الذي اختير لها من جهة أخرى، ذلك أن آية طه تتضمن أمرين: مجاهدة الضلال في الدنيا والفوز في الآخرة. وآية البقرة تتضمن الفوز في الآخرة. والحالة الأولى تتطلب عملًا أكثر وأشقّ فجاء الفعل الدال على المبالغة والتكلّف للأمر الشاق، وجاء بالفعل الخفيف للعمل الخفيف"[(١)].

ويأتي السلام الإلهي بجواب الشرط في كل من البقرة وطه ﴿فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ ، أو ﴿فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ﴾ ، هذا السلام الذي يرفرف به النفي ب(لا)، ويكمن بنفي الجملة الاسمية في البقرة، وتكرار ل(لا)، وفي هذا غاية إبعاد أيّ شك عن فؤاد المؤمن بأن يلحق به خوف أو حزن. ولعلّ التنكير في (خوف) للتقليل، وكأنّه قيل (فمن تبع فلا يرى شيئًا من الخوف). وقد وقع النفي على المضارع الدالّ على التجدد المستمر في السورتين، وفي هذا إطلاق للنفي، فلا يمكن لمتبع هدى الله ﷻ أن يقربه حزن أو ضلال أو شقاء.

(١)-التعبير القرآني، ص٢٩٣-٢٩٤.

الخاتمة:

لمتتبع البحث في وقفاته أن يلحظ أمورًا منها:

-أن أحداث قصّة آدم عليه السلام كانت متسلسلة تسلسلا زمانيا في القرآن الكريم إذ بدأت بالخلق والاستخلاف، ثم بالأمر بالسجود لآدم وعصيان إبليس، ثمّ بسكن آدم عليه السلام وزوجه الجنّة وعصيانهما، ثمّ بالهبوط إلى الأرض وتوبته عليه السلام، فذكرت جميعها في البقرة التي تفرّدت بالاستخلاف، واشتركت معها جميع السور بحدث السجود إذ كان الحدث الرئيس في القصة، والتقت مع الحجر و(ص) بحدث الخلق، ومع الأعراف وطه بحدثين: حدثِ سكن الجنة وعصيان آدم وزوجه، وحدث الهبوط والتوبة. كلّ هذا وفق المقام المناسب لسياق الآيات في السور، إذ تعددت المقامات فاتّحدت بعض التراكيب واختلفت في بعضها، وتنوعت التفصيلات وفق المقاصد.

-أن الأساليب كانت متنوّعة ممّا أكسب القصّة حيويّة نادرة تحببها إلى النفوس، ومن هذه الأساليب أسلوب الأمر الإنشائي الذي كان أكثر الأساليب البلاغية ظهورًا في القصة، إذ ورد عشرين (٢٠) مرة، فكان في بعضه مرادًا لحقيقته، وفي بعضه الآخر أريد به أغراض أخرى تخدم المعنى العام للآيات في كل سورة، كالتكريم والتنبيه والتحقير.

تلاه أسلوب النفي الخبري إذ كان في خمسةَ عشَرَ (١٥) موضعًا، وقد وردت فيه الأداتان (لم وما) لنفي الزمن الماضي مع الأفعال التي قامت بها شخصيات القصّة حقيقة ولم تمتدّ إلى مَنْ بعدهم. وكان النفي للحال والاستقبال ب(لا) عندما شمل النفي ما وقع في الزمن الحقيقي للقصّة، وما يمكن أن يقع في كل زمن تتلى فيه.

ثم يأتي أسلوب الاستفهام الإنشائي وقد ورد عشْرَ (١٠) مرات، ولم يكن على معناه الحقيقي، وإنّما خرج لأغراض طلبها السياق كالإنكار والاسترشاد والتحقير والنفي والتقرير والتعجب، وقد جاء على خلاف مقتضى الظاهر فكان لفظه لفظ استفهام ومعناه معنى الخبر.

ثم كان حظ النداء وهو إنشائي، إذ ورد سبع (٧) مرات، وقد رافق طلب إقبال المنادى ثلاثة أغراض، التكريم عندما كان النداء منه سبحانه لآدم عليه السلام، وللزجر

والتحقير عندما كان النداء منه سبحانه لإبليس، وللتحبب والتقرّب عندما نادى الشيطان آدم عليه السلام. وجاء أسلوب النهي الإنشائي ثلاث (٣) مرات حاملًا معنى التنبيه والتحذير.

- أن السرد اعتمد على الفعل الماضي إذ جاء مئة مرة (١٠٠)، وقد حمل للمتلقي أحداث القصّة بتفصيلها، أمّا الفعل المضارع فقد ورد اثنين وخمسين (٥٢) مرة، وقد رافقته الدلالة على التجدّد والاستمرار. وفي هذا دليل على أزليّة عداوة إبليس وذريته لآدم عليه السلام وذريته، فهذه العداوة قديمة متجددة، مما يقتضي الزيادة في الحذر.

- أن أسلوب الاستثناء كان مسيطرا بمعناه على حدث السجود، وكان في اتصاله وانقطاعه خلاف غيرُ محسوم بين الدارسين. كما أخذ الحذف نصيبه من آيات القصّة للاختصار في اللفظ والتوسّع في المعنى.

- أنّ التوكيد نال نصيبًا طيبًا من تراكيب الآيات، فجاء التوكيد ب(إنّ) ولام التوكيد والقسم ونون التوكيد الثقيلة وأسلوب الحصر (القصر)، وهذا كلّه في سياق مترابط يكشف خبايا المشاهد فيجعلها جلية للمتلقي. وقد حملت الألفاظ، ولاسيما الأفعال، دلالتها الحركية المقصودة، وذلك كما في (احتنك، وعصى، وغوى، أزلّهما، ودلّاهما)، فكأنّ القارئ المتمعّن في قلب الحدث.

وما تقدّم من أساليب وتراكيب كان متماثلا في نوع التركيب أو الأسلوب، تخلّله تباين في اللفظ مع اتفاق في الأسلوب، هذا التباين اللفظي حمل تباينًا معنويًا مناسبًا لسياق الآيات وفق اختلافها، كما كان في (إني، لقد) و(اسجدوا، فقعوا). وقد جاء بعض المتباين منفردًا بسورة محددة حاملًا تفصيلًا لأحداث لم تذكر في السور الأخرى، كما في الاستخلاف في البقرة، وفي الحوار بين إبليس وآدم عليه السلام.

وفي الختام يمكن للمؤمن أن يلاحظ كيف يراعى اختيارُ المفردة، وكيف تتناسب مع كل وجه يقتضيها فكأنّها منحوتة لموضعها نحتا، أو أنه نُحِت لها نحتا.

ثبت المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- الإتقان في علوم القرآن، ١٣٩٤هـ، ١٩٧٤م، جلال الدين السيوطي (٩١١هـ)، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- الإيضاح في علوم البلاغة، ١٤١٤هـ، ١٩٩٣م، الخطيب القزويني، جلال الدين محمد بن عبد الرحمن (٧٣٩هـ)، تح: محمد عبد المنعم خفاجي، دار الجبل-بيروت، ط٣.
- البرهان في علوم القرآن، ١٣٧٦ هـ، ١٩٥٧م، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (٧٩٤هـ)، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية-عيسى البابي الحلبي، ط١.
- البلاغة العربية (أسسها، وعلومها، وفنونها)، ١٤١٦هـ، ١٩٩٦م، عبد الرحمن بن حسن حبنكة الميداني، دار القلم-دمشق، الدار الشامية-بيروت، ط١.
- التحرير والتنوير، ١٩٩٧م، محمد الطاهر ابن عاشور، (١٣٩٣هـ)، دار سحنون للنشر والتوزيع-تونس.
- التعبير القرآني، ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م، فاضل صالح السامرائي، دار عمار-عمان، ط٤.
- تفسير القرآن العظيم، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م، ابن كثير، إسماعيل بن عمر القرشي (٧٧٤هـ): تح: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة-الرياض، ط٢.
- التقابل الجمالي في النص القرآني (دراسة جمالية فكرية وأسلوبية)، ٢٠٠٥م، حسين جمعة، دار النمير-دمشق، ط١.
- جمالية الخبر والإنشاء (دراسة بلاغية جمالية نقدية)، ٢٠٠٥م، حسين جمعة، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق.
- خصائص التراكيب (دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني)، ١٤١٦هـ، ١٩٩٦م، محمد محمد أبو موسى، مكتبة وهبة-القاهرة، ط٤.
- خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية، ١٤١٣هـ، ١٩٩٢م، عبد العظيم إبراهيم محمد المطعني، مكتبة وهبة-القاهرة، ط١.

- درة التنزيل وغرة التأويل، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م، الخطيب الإسكافي، أبو عبد الله مُحَمَّد الأصبهاني (٤٢٠هـ)، تح: مُحَمَّد مصطفى آيدين، معهد البحوث العلمية-مكة المكرمة، ط١.
- دلائل الإعجاز في علم المعاني، ١٤١٣هـ، ١٩٩٢م، عبد القاهر الجرجاني (٤٧١هـ)، تح: محمود مُحَمَّد شاكر، مطبعة المدني بالقاهرة-دار المدني بجدة، ط٣.
- محاضرات في الألسنية العامة، دي سوسير، فردينان: تر: يوسف غازي ومجيد النصر، دار نعمان للثقافة-لبنان، ١٩٨٤م.
- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ١٤١٥هـ، شهاب الدين محمود الألوسي (١٢٧٠هـ): تح: على عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية-بيروت، ط١.
- شرح المفصّل للزمخشري، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م، ابن يعيش، موفق الدين أبو البقاء يعيش بن عليّ (٦٤٣هـ)، تح: إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية-بيروت، ط١.
- شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م، نشوان بن سعيد الحميري اليمني (٥٧٣هـ)، تح: حسين العمري، دار الفكر-دمشق، ط١.
- الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، ١٤٢٣هـ، يحيى بن حمزة العَلَوي (٧٤٥هـ)، المكتبة العصرية-بيروت، ط١.
- عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، ١٤٣٢هـ، ٢٠٠٣م، بهاء الدين أبو حامد السبكي (٧٧٣هـ)، تح: عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية-بيروت، ط١.
- في جمالية الكلمة (دراسة جمالية بلاغية نقدية)، ٢٠٠٢م، حسين جمعة، منشورات اتحاد الكتاب العرب-دمشق.
- القاموس الفقهي لغة واصطلاحا، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م، سعدي أبو حبيب، دار الفكر-دمشق، ط٢.
- القاموس المحيط، ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥م، مجد الدين مُحَمَّد بن يعقوب الفيروزآبادي، تح: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف مُحَمَّد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، ط٨.

- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ١٤٠٧هـ، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري (٥٣٨هـ)، دار الكتاب العربي-بيروت، ط٣.
- لباب التأويل في معاني التنزيل، ١٤١٥هـ، علاء الدين علي بن مُحَمَّد الخازن (٧٤١هـ)، تح: مُحَمَّد علي شاهين، دار الكتب العلمية-بيروت، ط١.
- لسان العرب، ١٤١٤هـ، جمال الدين بن منظور (٧١١هـ)، دار صادر-بيروت، ط٣.
- محاضرات اللغة بين المعيارية والوصفيّة، ٢٠٠٠م، تمام حسان: عالم الكتب-القاهرة، ط٤.
- المحكم والمحيط الأعظم،١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م، ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل (٤٥٨هـ): تح: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية-بيروت، ط١.
- مختار الصحاح، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م، أبو بكر الرازي، زين الدين أبو عبد الله مُحَمَّد (٦٦٦هـ): تح: يوسف الشيخ مُحَمَّد، المكتبة العصرية-بيروت، ط٥.
- المعجم الأدبي، ١٩٨٤م، جبور عبد النور، دار العلم للملايين-بيروت، ط١، ١٩٧٩م، وط٢.
- المعجم الأدبي، ٢٠٠٧م، نواف نصّار، دار ورد-الأردن، ط١.
- مفتاح العلوم، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر السكاكي (٦٢٦هـ)، تح: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية-بيروت، ط٢.
- مقاييس اللغة، ١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني(٣٩٥هـ): تح: عبد السلام هارون، دار الفكر- بيروت.

التراث العربي
العدد (١٦٣- ١٦٤)/ خريف ٢٠٢١/شتاء ٢٠٢٢

أثرُ المُركَّبَاتِ الجَوابيّةِ في التماسُكِ النّصّيّ

دراسةٌ تطبيقيّةٌ على خُطبَةِ الرسُولِ الكَريمِ يومَ حُنَين

حمزة أحمد هبَّاش*
بإشراف الدّكتورة: زهرة الشيخ عبّود**

المُلخَّص

تناولَ البحثُ بالتحليلِ خُطبةً نبويّةً حَمَلَتْ في أعطافها معانيَ مُكثّفةً تكثيفاً شديداً، وَجَعَلَ مِن المُركّباتِ النَّحويَّةِ ذاتِ البنيةِ الجَوابيّة مُنطلقاً في التحليلِ، لكشفِ تماسكِ بنيةِ النصِّ الخَطابيّ، فالاستفهام والشرطُ والقَسَمُ والنداءُ مُركّباتٌ نَحويّةٌ، تتطلّبُ جُزءاً مُتمِّماً يُسمّى جواباً، به يلتئمُ شَمْلُ التركيبِ، ويتمُّ مَقصدُ التعبير، ويَحْصُلُ الاكتفاءُ بالمعنى، وبناءً عليه فإنَّ الاهتمامَ بالجوابِ النَّحويِّ فيه إدراكٌ مُباشرٌ لمعنى النّصِّ مِن جهةٍ، ووقوفٌ على طريقةِ بناءِ النصِّ وتماسُكِهِ مِن جهةٍ أخرى. ونحْسَبُ أنَّ المُزاوجَةَ في التحليلِ بينَ نحوِ الجُملةِ ونحوِ النصِّ هي مُحاولةٌ جادّةٌ لدمجِ تراثنا النَّحْويِّ القديمِ مع مُعطياتِ الدرسِ اللسانيِّ الحديثِ، بُغيَةَ دفعِ عَجَلَةِ نحونا العربيِّ إلى الأمامِ لمواكبةِ المُستجدّاتِ.

الكلمات المفتاحيّة: الجواب، الاستفهام، النداء، الشرط، القسم، التماسك، النصّ.

* مُعيد باختصاص النَّحو والصَّرف، طالب دراسات عليا (ماجستير)، قسم اللُّغة العربيّة وآدابها، كُلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، جامعة حلب.

** مدرّسة في كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بجامعة حلب.

المقدّمة:

يُحاوِلُ البَحثُ إظهارَ قِيمَةِ النَّحوِ عندما يَسْبِرُ أَغوَارَ النَّصِّ الخَطابِيّ، ويَفتِقُ لكَ عَن مَعَانيهِ، ليشعرَكَ أنّكَ حاضرٌ بينَ أطرافِ الحِوَارِ؛ فكُلُّ تركيبٍ يُؤدِّي دورهُ في التعبير، وكُلُّ أسلوبٍ يكشفُ لكَ عَن خَلَجَاتِ النفسِ وما يَقبَعُ داخلها مِن أفكارٍ وتوجُّهَاتٍ وَهَوَاجِسَ. فالتحليلُ النحويُّ خُطوةٌ مُهمَّةٌ ورئيسةٌ كي ندركَ قيمةَ الحِوارِ، ونَفقَهَ ما يدورُ في القلبِ والعقلِ مِن عواطفَ وأفكارٍ، ولاسيَّما إذا جَمَعَ التحليلُ بينَ نَحْوِ الجُملة ونَحْوِ النصِّ، ليقفَ المُحلّل عندَ جُزئيّاتِ التراكيبِ النحويّةِ باحثاً عن علاقاتها وارتباطاتها بالعالم الداخليّ والخارجيّ للنصّ. وقبلَ البَدْءِ في تحليل الخُطبة يَحْسُنُ بنا أولاً أنْ نوضّحَ مَقصَدَنَا بالمركّبات الجوابيّة، ومن ثمّ نسلّط الضُّوء على جانب من شخصيّة الخطيب، كي نتمثّل طريقته في الإلقاء والأداء، لنعرض بعد ذلك مُنَاسَبَةَ الخُطبة، الأمر الذي يُعِينُ على فَهمِها مِن خِلال الوقوف على ملابساتها الخارجيّة.

أوّلاً: المُركّباتُ الجَوابيّةُ:

المُركَّبُ هو قولٌ مؤلّف مِن كلمتين أو أكثر، سواءٌ أكانت الفائدةُ تامَّة، أم ناقصة[(١)]. ونقصد بالمركّبات الجوابيّة الأساليب النحويّة التي تتألّف مِن جملتين وقعَت ثانيتهما جواباً للأولى، لينتج عن اجتماعهما إفادةُ معنىً تامٍّ، يَحسُنُ السكوتُ عليه.

ويدخلُ الجَواب في تكوين عددٍ من المُركَّبات النحويَّةِ، بحيث لا يَلتَئِم شَمْلُ تركيبها، ولا يتمُّ مقصد تعبيرها إلا به. وفي مقدمة هذه المركّبات الشرط، الذي له مكونات وعناصر لا يكتمل إلا بها، ومنها جوابُه الذي لا غنى له عنه، وهو ما يُرادِفُ الجَزَاء[(٢)]، فيُقَالُ فيه: جَوابُ الشرط وجزاؤه. وكذلك القَسَمُ يحتاج إلى جَواب يُسمَّى جَوابَ القَسَم، وبه يتمُّ مفهوم اليمين ويكمُل، ومن دونه يظلُّ الكلام ناقصاً. والاستفهام أيضاً أسلوبٌ له أدواته وأسماؤه التي تفيد طلب العلم بالشيء، وكلٌّ منها يحتاج إلى جواب

(١) جامع الدروس العربية، ص١١.

(٢) يرى أبو حيان أن تسمية الركن الثاني في أسلوب الشرط جواباً أو جزاءً إنَّما هو تسمية مجازيَّة على اعتبار أنَّ الجزاء ثواب أو عقاب مقابل فعل، والجواب ما وقع ردّا على كلام سائل، ولكن لمَا أشبهَ الفعلُ الثاني الجزاءَ في ترتُّبِهِ على الأوَّل سُمِّيَ جواباً وجزاءً. ينظر معجم المصطلحات النحوية والصرفية ص٤٥.

يختلف لفظهُ مِن أداةٍ إلى أداة، فتارةً يكون بالتصوّر وتارةً يكون بالتصديق[١]. وكما يتحقَّق الجواب بالجمل الفعلية والاسمية، فإنَّه يتحقَّق كذلك ببعض حروف المعاني في جواب الاستفهام والتي قد يُستغنى عن تاليها اكتفاءً بها[٢]، وهي: نَعَم ولَا وإِيْ وأَجَل وبَلَى .. وغيرها.

وللطلب جوابٌ يلحق به، وهو ما اصطلح النحاة على تسميته بأجوبة الطلب، من مثل جواب الأمرِ والنهيِ والدعاءِ والعرضِ والتحضيضِ والتمنّي والترجّي[٣]، ولكلٍّ منها جوابٌ قد يعمد المتكلم إلى ذكره، وقد يستغني عنه بحذفه على ما يرمي إليه مِن معنى. وقد تابع النحاة المحدثون أسلافهم، وزادوا عليهم فأطلقوا مُصطلح الجواب أيضاً على ما يأتي غَرَضاً لأسلوب النداء[٤]، وجعلوا له جواباً مرتبطاً بالغاية التي جاء النداء لأجلها.

ومِن خلال ما تقدَّم يتبيّن لنا أنّ أساليبَ الشرط والقَسَم والاستفهام والطلب والنداء تراكيبُ تقتضي عند افتتاحها وظيفةً جوابيَّةً أو علامةً لغويَّةً تحقّق حاجاتها التعبيريَّة، يوجّهها المتكلم بحسب مقتضى الحال، ومتى صدرَت عنه، انفتح في ذهن المتلقي دارةٌ تستدعي تتبّع التعبير حتى يلتئمَ شَمْلُ التركيب، ويتمّ مقصد التعبير، ويحصل الاكتفاء بحضور الجواب، وإلا بقيت الثغرات متفتّحة تَرَقُّبُ المزيد مِن العطاء[٥]. لأنَّه بالجواب يتمُّ المعنى ويَكمُل، وبه تحصل فائدة الكلام، وعليه يكون مَصَبُّ الاهتمام، فهو الهدف الذي يترقَّبه السائل، والنتيجة التي يرمي إليها المتكلم في شرطه، والغاية التي قصد

(١) ينظر: السابق، ص٥٧-٥٨.

(٢) ينظر: السابق، ص٥٨.

(٣) ذكر سيبويه خمسة منها: الأمر والنهي والاستفهام والتمني والعرض، وزاد المراديّ التحضيض والترجّي والدعاء فكان مجموعها تسعة أجوبة. ينظر: الكتاب، ٩٣/٣. والجنى الداني، ص٧٤. وينظر الخليل معجم مصطلحات النحو العربي، ص٣٥.

(٤) ينظر النحو الوظيفي، ص٤٣٣. وقد أشار فخر الدين قباوة إلى جواب النداء في كتابه إعراب الجمل وأشباه الجمل في سياق حديثه عن الجملة الاستئنافيّة ص٣٩-٤١. وتابعه محمود الجاسم في كتابه الجملة العربية في ضوء مغني اللبيب لابن هشام الأنصاري، ص٦٠. وذكر مُحَمَّد خير الحلواني جواب النداء في كتابه النحو الميسّر في مبحث النداء وأثبته ضمن مكوّنات أسلوبه. ص٥٣٢.

(٥) ينظر مشكلة العامل النحوي ونظرية الاقتضاء، بحوث ودراسات في علوم اللغة والأدب، ص١٤٨.

إليها المنشئ في قسمه وندائه وطلبه، ومِن دونه يظلُّ الكلام ناقصاً، ويكون مِن العَبَثِ بمكان. وهذا ما يربط مصطلح الجواب بمعناه اللغوي مِن حيث هو خَبرٌ طارئ يكون ردّاً ورجيعاً لكلامٍ سابقٍ مُتقدِّمٍ عليه(١) ليدخلا معاً في علاقة اتّساقٍ وانسجام.

وبناءً عليه يمكن **تعريف الجواب**(٢) بأنَّه: الركن الثاني المتمّم في المعنى لركنٍ متقدِّمٍ عليه، به يتمُّ إحكام دارةٍ لغويّةٍ بجُزء يتناسب لفظه ومعناه لِمَا أتى ردّاً وجواباً له، مؤدِّياً الوظيفة الجوابيَّة، ليشكّل مع الـمُجَابِ أسلوباً مُتّحِدَ الأطرافِ، مُنسَجِمَ التركيبِ، تامَّ الدلالة.

ثانياً: النَّبِيُّ عليهِ الصَّلاةُ والسَّلامُ خَطِيباً:

شّهِدَ الدارسونَ قديماً وحديثاً على بلاغةِ الخِطاب النَّبويّ(٣)، وَعَدُّوا بلاغتهُ مِن دلائلِ نبوّتهِ عليه الصَّلاة والسَّلام، فهو الذي فَتَقَ معانيَ الخَطابةِ الدينيَّةِ، وَرَسَمَ مَعَالِمَها، وفَجَّر ينابيعَها بحيثُ أصبحتْ مادةً للخطباءِ مِن بعده(٤)، فقد أُوتِيَ النبيّ ﷺ جَوامعَ الكَلِمِ، فأخذَ بزِمَامِ اللغَةِ، وأمسَكَ بناصِيَتِها، وطاوعتهُ الكلمات، وانقادَت لهُ المعاني، فنَظَمَ في أحاديثه وخُطَبِه روائعَ البَيَان، وبدائعَ الحِكَم إلى حَدٍّ تلمَّسَ فيه الباحثونَ ما يُشبِهُ الإعجاز(٥). وحسبنا من تلك القضيَّة الخلافيّة أنْ نعلمَ أنَّ مَنْطِقَ النبوَّةِ يفوقُ مَنْطِقَ مَنْطِقَ البشر، فالرسول الكريم لا ينطِقُ عن الهوى، إنْ هوَ إلا وحيٌ يُوحَى، وهو القائل

(١) ينظر لسان العرب: جوب ورجع.

(٢) لم نجد في كتب المصطلحات النحوية تعريفاً جامعاً مانعاً لمصطلح الجواب، ولم يوضّح أصحابها المقصود به، ولم يحصروا الأساليب التي يرد فيها، بل جاء كلامهم في معظم الأحيان بسيطاً مقتضباً، أو شارحاً لأسلوبي الشرط والقسم لا غير.

(٣) ينظر: البيان والتبيين للجاحظ، ج2، ص١٧. والشفا بتعريف حقوق المصطفى، ص51. وثمّة كثير من المؤلفات الحديثة والمعاصرة تحدّث عن بلاغة النبي عليه الصلاة والسلام، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر، الرسالة لحسن الزيات. وإعجاز القرآن والبلاغة النبوية لمصطفى صادق الرافعي.

(٤) تاريخ الأدب العربي2 العصر الإسلامي، ص121.

(٥) ينظر: ظلال الحديث النبوي ومعالم الحديث النبوي، ص381. والتحقيق الذي عليه الجمهور أن الخطاب النبوي مُعْجِبٌ، وليس مُعجزاً.

على المِنبَر: "يا أيُّها الناسُ إنِّي قد أُعطِيتُ جَوامعَ الكَلِم وخواتيمه، واختُصِرَ لي الكلامُ اختصاراً"[١].

وقد تهيّأ للرسول الكريم آلةُ الخَطابة وعدّتها، مِن روعة الأداء وبلاغة التعبير، فجمع في خُطَبِه بين فصاحة اللسان وقوّة البيان، وحسن الصوت وجمال النَّغْمَة، مَعَ اقترانِ الفعل الكلاميّ بحركاتِ جَسَدٍ مُقنعةٍ، وتعابيرِ وجهٍ صادقةٍ. ويمكن لنا أنْ نُجمِلَ طريقةَ إلقائِه ﷺ في عددٍ مِن الأمور:

- **القَصْدُ في الكلامِ والتأنّي في الإلقاء:** فلم تكن خُطبُه ﷺ بالطويلة المُمِلّة، ولا بالمُختصرَةِ المُخِلّة، بل كانت كلماتٍ يسيراتٍ لو عدّها العادّ لأحصاها[٢]، ولم يكن يَسْرُدُ الخُطبةَ سرداً مُتتابعاً، بل كان يتأنَّى في الإلقاء ليتمكّن الكلامُ مِن الذهن. كما قالت السيدة عائشة ﵂: "ما كانَ رسولُ الله يسرد كَسَرْدِكم هذا، ولكنَّه كانَ يتكلَّم بكلامٍ بَيِّنٍ فَصْلٍ، يحفظُهُ مَنْ جَلَسَ إليه"[٣].

- **حَرارةُ التأثير العاطفيّ:** كان رسول الله إذا تكلّمَ أخذَ بمجامعِ القلوب، وسَبَى الأرواحَ والعُقولَ، وأثّرَ في قلوبِ السامعين، وطيَّبَ نفوسَهم، حتى لتذرف دموعُهم، وترقّ وتخشع قلوبُهم، ويرتقي الحالُ بهم[٤]. ومِن ذلكَ ما جاءَ عن العِرْبَاضِ بنِ سَارِيَةَ أنّه قال:

(١) رواه العسكري وأبو يعلى والديلمي، والرواية لابن سيرين. وللحديث روايات أخرى في البخاري ومسلم وابن حبّان. ينظر – كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، الإمام العجلوني، ج١، ص٢٩.

(٢) روى الإمام أحمد في المسند، ١٧٨٨٩/٢١٢/٤. وأبو داود في السنن 1098/428/1، من حديث حكيم ابن حزام ﵁ قال: "شهدت مع رسول الله ﷺ الجمعة، فقام متوكّئا على عصاً –أو قوس– فحمد الله وأثنى عليه، كلمات خفيفات، طيّبات مباركات". وعن جابر بن سمرة قال: "كنت أصلي مع النبيّ فكانت صلاته قَصْداً وخطبته قصداً". أي وسطاً بين الإفراط والتفريط. أخرجه مسلم في صحيحه، باب تخفيف الصلاة والخطبة، 2040/11/3. وعن السيدة عائشة ﵂ قالت: "كان يحدّث حديثا لو عدّه العادُّ لأحصاه) رواه البخاري في صحيحه، كتاب بدء الوحي 231/4. ومسلم، باب التثبُّت في الحديث وحكم كتابة العلم، 7701/229/8.

(٣) سنن الترمذي، 37/6.

(٤) ينظر سيدنا مُحَمّد رسول الله ﷺ، الشيخ عبدالله سراج الدين، ص62-63.

"وَعَظَنَا رسول الله ﷺ مَوعِظَةً ذَرَفَتْ منها العيون وَوَجِلَتْ منها القلوب"(١). ومنه أيضاً قول الراوي بعد نهاية خُطبةٍ: "فبكى القوم حتى أَخضَلُوا لِحَاهُم"(٢).

- **جَمَالُ النَّغمةِ وجَهَارَةُ الصوت:** كان صوتُه ﷺ على غاية من الحُسْن، جَميل النَّغمة(٣)، في صوته صَحَل(٤) كالبُحَّة اللطيفة، وفي كلامه ترتيلٌ أو ترسِيل(٥). وقد أعطاه الله تعالى قدرةً على الإسماع، فيبلغُ صوتُهُ المسافات الشاسعة، والأماكنَ الواسعةَ، التي لا يبلغها صوتُ غيره، فكان إذا خَطَب أسمعَ العَوَاتِقَ في خُدُورِهِنَّ(٦).

ثالثاً: مُناسَبَةُ الخُطبَة:

بعدَ أنْ تمّتِ النعمةُ بفتحِ مكَّةَ، ودانتْ شبهُ الجزيرةِ العربيةِ للإسلامِ، أعلنتْ هوازنُ ومَنْ وَالَاهَا الاستمرارَ على شِرْكها وحربِها للمسلمين، واعتصمَتْ في مَعَاقِلِها بينَ الجبال، وصَمَّمَتْ على حَربٍ ضَرُوسٍ، حَربِ نصرٍ أو موت، وأحضروا معَهم النساءَ والذَّرَارِيَ والأموالَ حتى لا يَجْبُنوا في الحرب ولا يفِرُّوا.

(١)سنن ابن ماجه، 43/29/1.

(٢) أخضلوا بلّلوا. نحو ما سيأتي في نصّ الخطبة القادمة.

(٣) عن أنس ﷺ قال: "ما بعث الله نبيا إلا حسن الوجه والصوت، وكان نبيّكم أحسنهم وجها وأحسنهم صوتا" الترمذي، أبو عيسى مُحَمَّد بن عيسى، 1412هـ- الشمائل، الطبعة الأولى، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، 261/1. وجاء في حديث أمّ مَعْبَد: "وكان جهير الصوت، حسن النغمة ﷺ" الشفا بتعريف حقوق المصطفى، ص56.

(٤) جاء ذلك في حديث أمّ مَعْبَد: "كان في صوته ﷺ صَحَل" والصَّحَل بحّة في الصوت، فلم يكن في صوته حدَّة أو ليونة. السيرة النبوية لابن هشام، ج2، ص261. ودلائل النبوّة ج1، ص283.

(٥) جاء في الحديث عن جابر ﷺ قال: "كان في كلامه ﷺ ترتيل أو ترسيل" الشفا بتعريف حقوق المصطفى، ص90.

(٦) فعن البراء بن عازب ﷺ قال: خطبنا رسول الله ﷺ حتى أسمع العواتق في خدورهنّ" رواه البيهقي، والعواتق: جمع عاتق وهي الشابة أول ما تدرك، وقيل: التي لم تنفصل عن والديها ولم تتزوج، وقد أدركت وشبّت. وأمّا الخدور: فجمع خدر وهو الستر، ويطلق على البيت إن كان فيه امرأة؛ وإلا فلا، وإنما خصّهن البراء بالذكر لبعدهنّ واحتجابهن في البيوت، فسماعهن صوت النبي ﷺ، وهو في المسجد وهن في خدورهن، آية دالة على قوة صوته ﷺ وبلوغه حيث لا يبلغه صوت غيره. الخصائص الكبرى ، ص114.

ولـمّا نَزَلَ المسلمون وادي حُنَين مُتوجّهين إلى قتال عدوّهم، انهالَ عليهم القومُ رَشقاً بالسِّهام مِن مَخَابِئِهم، وهاجموهم هُجوماً كَثيفاً، فأدَّتِ الدهشةُ إلى تخلّفِ جيشِ المسلمينَ وفِرارهم، ولم يبقَ مَعَ النبيّ الكريم إلا عددٌ قليلٌ من أصحابه، وهنا قال ﷺ كلمته المشهورة: أنا النبيُّ لا كذب، أنا ابنُ عبدِ المطَّلب. ثمّ نادى مَعْشَر الأنصار، فقالوا: لبَّيكَ يا رسولَ اللهِ وسَعديكَ، لبَّيكَ ونحنُ بينَ يديكَ. فقاتلوا، وانتصروا، وانهزَمَ المشركونَ، وفازَ المسلمونَ بغنائمَ كثيرةٍ. وعند تقسيمِ الفَيْءِ لَحِظَ النبيُّ الكريمُ الحاجةَ في تأليفِ القلوبِ، وجمعِ شَمْلِ الداخلينَ في الإسلامِ، فأعطى المهاجرينَ والمؤلّفة قلوبُهم، وأجزلَ العطاءَ لزعماءِ القبائلِ حديثةِ العَهدِ بالإسلام، ولم يعطِ الأنصارَ شيئاً.

ولـمّا أعطى رسول الله ﷺ ما أعطى من تلك العطايا في قريش وقبائلِ العربِ، ولم يكن في الأنصارِ منها شيءٌ، وَجِدَ هذا الحيُّ مِن الأنصار في أنفسِهم حتى كَثُرَتْ فيهم القَالَةُ، ما بين قائل يقول: لَقِيَ رسولُ الله ﷺ قومَه فنسيَنا. وآخرون يقولون: يغفرُ الله لرسول الله ﷺ، يعطي قريشاً ويتركنا، وسيوفنا تقطرُ مِن دمائهم! فدخلَ عليه سعدُ بن عبادةَ، فقال: يا رسول الله، إنَّ هذا الحيَّ قد وجدوا عليكَ في أنفسهم لِمَا صنعتَ في هذا الفَيْءِ الذي أصبْتَ، فقسمْتَ في قومكَ، وأعطيتَ عطايا عظاماً في قبائل العرب، ولم يكن في هذا الحيّ مِن الأنصار شيء. قال: فأين أنتَ مِن ذلكَ يا سَعد؟ قال: يا رسول الله، ما أنا إلا امرؤٌ مِن قومي. قال: فاجمع لي قومَكَ في هذه الحَظِيرَة[1]. فخرج سَعد فجمعَ الأنصارَ في قُبَّةٍ كبيرةٍ من أَدَمٍ، ولم يدعْ معهم أحداً، فجاءَ رجالٌ من المهاجرينَ فتركَهم، فدخلوا، وجاء آخرونَ فردَّهم، فلـمّا اجتمعوا، أتاهُ سعد فقال: يا رسول الله، قد اجتمع لكَ هذا الحيُّ مِن الأنصار[2].

(١) والحظيرة شبه الزريبة وهي التي تصنع للإبل والماشية من القصب والشجر لتقيها البرد والريح وتصدّ عنها العوادي. ينظر ابن منظور

(٢) ينظر مسند الإمام أحمد، 11748/76/3. والسيرة النبويّة لابن هشام، القسم الثاني، ص-499 498. وفي ظلال الحديث النبوي، ص311.

نصُّ الخُطبة:

حَمِدَ النبي ﷺ الله تعالى، وأثنى عليه بالذي هو أهلُهُ ثمّ قال: "يَا مَعْشَرَ[1] الأَنْصَارِ: مَا قَالَةٌ[2] بَلَغَتْنِيْ عَنْكُم وَجِدَةٌ[3] وَجَدْتُمُوهَا فِي أَنْفُسِكُم؟!

أَلَمْ آتِكُم ضُلّالاً فَهَدَاكُمُ اللهُ؟ وَعَالَةً[4] فَأَغْنَاكُمُ اللهُ؟ وَأَعْدَاءً فَأَلَّفَ اللهُ بَيْنَ قُلُوبِكُم؟ قَالُوا: بَلِ اللهُ وَرَسُولُهُ أَمَنُّ[5] وَأَفْضَلُ.

قَالَ ﷺ: ألا تُجِيبُونَنِي يَا مَعْشَرَ الأَنصَارِ؟ قالوا: وبِماذا نجيبكَ يا رسولَ اللهِ، وللهِ ولِرَسُولِهِ المَنُّ والفَضْلُ.

قال ﷺ: أمَا واللهِ لو شئتُم لَقلتُم فَلَصَدَقتُم وصُدِّقتُم: أتيتنا مُكذّباً فصدّقناك، ومَخْذولاً[6] فَنَصَرْناكَ، وطَرِيْداً فآوَيناكَ، وعَائِلاً فأغنيناكَ. أَوَجِدتُم في أنفسِكُم، يا معشرَ الأنصارِ، في لُعَاعَةٍ[7] مِنَ الدنيا تألّفتُ[8] بها قوماً ليسلمُوا، ووَكَلْتُكم إلى إسلامِكُم؟ أفلا أفلا تَرضَونَ، يا معشرَ الأنصارِ، أنْ يذهبَ الناسُ بالشَّاةِ والبَعِيرِ وترجِعُونَ برسولِ اللهِ ﷺ في رِحَالِكُم[9]؟

فوالذي نفسُ مُحمَّدٍ بِيَدِهِ لولا الهِجْرَةُ لَكُنْتُ اِمْرَأً مِنَ الأنصارِ، ولو سَلَكَ الناسُ شِعْباً[10] وسَلَكَتِ الأنصارُ شِعْباً لسَلَكْتُ شِعْبَ الأنصَارِ.

اللهمَّ اِرْحَمِ الأنصَارَ، وأبناءَ الأنْصَارِ، وأبْنَاءَ أبْنَاءِ الأنْصَارِ".

---

(١) المعشر كلّ طائفة من الناس اشتركوا في صفة من الصفات.

(٢) القالة رديء الكلام.

(٣) الجِدَة يقال: وَجِد عليه بفتح الجيم وكسرها، يجِد وجْداً وجِدَةً وموجِدَةً بمعنى الغضب، وقيل المراد بها العتاب، وأكثر ما تكون الجدة في المال.

(٤) العالة جمع عائل، وهو الفقير.

(٥) أمنُّ من المِنَّة، وهي النعمة.

(٦) المخذول المتروك.

(٧) اللُّعَاعَة بقلة خضراء ناعمة، شبّه بها زهرة الدنيا وزينتها.

(٨) تألّفتُ استملتُ قلوبهم ليثبتوا على الإسلام رغبة في المال لقرب عهدهم بالجاهليّة.

(٩) رحالكم منازلكم.

(١٠) الشعب انفراج بين جبلين، والطريق أيضا.

قَالَ راوي الحديث: فَبَكَى القَومُ حَتَّى أَخْضَلُوا[١] لِحَاهُم، وَقَالُوا: رَضِينَا برسُولِ اللهِ قِسْماً وَحَظّاً، ثمَّ انصرف رسول الله ﷺ وتفرّقنا"[٢].

دراسة الخطبة:

ارتكزَ النصُّ الخَطابيُّ على عَدَدٍ مِنَ الأساليبِ النَّحويَّة ذاتِ الـمُركّباتِ الجَوابيّة، مِن مِثل النداءِ والاستفهامِ والشرطِ والقسمِ. وقد تناغَمَتْ هذه المركّبات بما تمتازُ به من مُتمّماتٍ جَوابيَّة، على نحوٍ وَلَّدَ بينها علاقاتٍ حَمِيميّة، كانَ لها الفضلُ في تماسُكِ النصّ شكلاً ومضموناً، لتحقّقَ الخُطبةُ في نهاية الـمَطَافِ هَدفَها الأساسيّ، وهو الإقناعُ العقليّ والتأثير العاطفيّ في المتلقّي.

النّداءُ وجَوابهُ:

للنداءِ حضورٌ فاعلٌ ومِحوَريٌّ في النصّ الخطابيّ، فقد كانَ شرارةَ الإنطلاقِ، إذ عملت ثنائيّة مُركَّبِ النداء على تنبيه السامع بدايةً، لإدخاله في مَنظومَةِ الحوار، وإشراكه في عَمليّة إنتاجِ النصّ. ومتى أدركَ المتلقّي خُصوصيَّة العلاقةِ بينهُ وبينَ الـمُرسلِ أقبلَ عليه، وتوجّه بكلّيّته إليه، ليأخذَ عنه الجُزءَ الثاني الـمُتمّمَ لفائدةِ الكلام، الـمَوسُوم بجوابِ النداءِ.

ونلحظ في الخُطبةِ حضور صيغتين رئيستين للنداء، الأولى (يا معشرَ الأنصار) وهو نداء صادر من المرسل إلى المتلقّي، والثانية (يا رسولَ اللهِ) وهو نداء صادر من المتلقّي إلى المُرسل. ويمكن حصر مركّبات النداء في الخطبة على النحو الآتي:

١- **يا معشر الأنصار**، ما قَالَةٌ بلغتني عنكم؟ وفي هذا الموضع تقدّم النداء على جوابه.

٢- ألا تجيبونني **يا معشر الأنصار**؟

(١) أخضلوا بلّلوا.

(٢) رواه البخاريُّ ومسلم في صحيحيهما عن أنس بن مالك، ورواه الإمام أحمد في مسنده عن أبي سعيد الخدريّ بإسناد حسن، واللفظ المذكور للمسند 11748/76/3. ينظر صحيح البخاريّ، المغازي، باب غزوة الطائف، الجزء الخامس. وصحيح مسلم، كتاب الزكاة، باب إعطاء المؤلّفة قلوبهم على الإسلام وتصبُّر من قوى إيمانه. وينظر السيرة النبويّة لابن هشام، القسم الثاني، ص499-500.

٣- بماذا نجيبكَ **يا رسول الله**؟ وفي الموضعين الثاني والثالث تأخر النداء على جوابه.

٤- أوجدتم في أنفسكم، **يا معشرَ الأنصار**، في لُعَاعَةٍ من الدنيا تألّفتُ بها قوماً ليسلموا ووكلتكم إلى إسلامكم؟

٥- أفلا ترضونَ، **يا معشرَ الأنصارِ**، أنْ يرجعَ الناسُ بالشاةِ والبعيرِ، وترجعونَ برسولِ الله ﷺ إلى رحالكم؟ وفي الموضعين الرابع والخامس اكتنف الجواب جملة النداء، فكانت جملة النداء اعتراضاً في كلا الموضعين.

٦- **اللهمَّ** ارحمِ الأنصارَ، وأبناءَ الأنصارِ، وأبناءَ أبناءِ الأنصارِ. وفي هذا الموضع تقدّمت جملة النداء على جوابها.

– افتتح النبي ﷺ خطبتهُ بالنداء لجَذْبِ انتباهِ السامعين مستعملاً لفظاً يميّز الحاضرين عمّن سواهم حتى يعكفوا بذواتهم نحوه. وقد اختار من الأسماء لقباً مُحبَّباً لهم ذا قيمةٍ دلاليّةٍ ساميةٍ حتى يتوجّهوا بقلوبهم إليه. ونفترض وجود وقفة صوتية تفصل بين الجواب والمُجاب، فمتى صمتوا وانتبهوا وأدركوا، أتبع المُرسِل النداءَ بالجَواب (ما قَالَةٌ بلغتني عنكم؟! ...). ونزعم أنّ جواب النداء هنا لا يقتصر على الجملةِ الأولى التي تعقب النداء فحسب، بل إنّ النصَّ كلّه امتداد للنداء وجوابٌ له، إذ نلحظ مجموعةً غيرَ قليلةٍ من الجمل حَمَلَتْ معَها عدداً مِنَ الإحالات اللفظية، مُتمثّلَةً بتوالي الضمائر التي تعود على جملة النداء الأولى من مثل: ما قالَةٌ بلغتني عنكم.. ألم آتكم.. فهداكم.. فأغناكم.. فألّف بين قلوبكم.. وغيرها. ويمكن أنْ نعدَّ الجملة الأولى (ما قالَةٌ بلغتني عنكم؟!) ابتداءَ جوابِ النداء، لا محلّ لها من الإعراب.

– وقد تكرّرت صيغة النداء نفسها لكنْ بأسلوبٍ مُغَاير، ففي المرّة الأولى تقدّم النداء فأعقبه الجواب، أمّا في المرة الثانية فالنداء متأخّر، وجوابه محذوف لتقدّم ما يدلّ عليه، وذلك في قوله ﷺ: (ألا تجيبونني يا معشر الأنصار؟). وفي ظنّنا أنّ النداء الأوّل كان لطلب الإقبال حقيقة، لأنّ الجواب أَعْقَبَ النداء كنوع من الإحالة القبليّة، بينما تأخّر النداء الثاني، وتقدّم عليه ما يدلّ على الجَواب كنوعٍ من الإحالة البعديّة. والهدف من النداء تخصيصُ الطلبِ، وتأكيد صدوره من الفاعلِ نفسه، إذ كان بالإمكان أن

يقول لهم: ألا تجيبونني؟ بغير النداء، فواو الجماعة ضمير متصل وهو فاعل الفعل، يشير إلى المنادى (معشر الأنصار) وينوب عنه، لكنّه آثر نداءهم بعد الاستفهام منهم، وفي ذلك انتقال من المُضمر (الواو) إلى المُظهر (معشر الأنصار) لإفادة التمكين والتأكيد ووضوح الدلالة وقطع الاشتراك، فالاستفهام موجّه إليهم مختصٌّ بهم.

- أمّا قولهم: (وبماذا نجيبكَ يا رسولَ الله؟) فهو أسلوب مماثل للأسلوب السابق، تأخّر فيه النداء، وحُذف جوابه لتقدّم ما يدلّ عليه، لكنّ الانتقال من المُضمر (الكاف) إلى المُظهر (رسول الله) جاءَ لتأديةِ وظيفةٍ تَدَاوليَّةٍ مُغَايِرَةٍ، إذ أفاد النداء بعد الطلبِ كَمَالَ التأدُّبِ معَ المُخاطَبِ، فلم يوجِّهِ الصحابة الاستفهامَ بكاف الخِطَابِ فحسب قائلين: بماذا نجيبكَ؟ بلْ أتبعوا الاستفهامَ بالنداءِ بلفظ (يا رسول الله) تلطُّفاً منهم وتأدباً في الحوار، ففي النداء إلماحٌ إلى مقامِ الرفعةِ والسمو، وفي لفظ المنادى اعترافٌ بجلالِ قدرِهِ وتصديقِ رسالته ﷺ.

- ثمّ نلحظ ملابسةَ النداءِ للجَوابِ في موضعين، أحدهما في قوله ﷺ: (أَوَجدْتُم في أنفسكم، **يا مَعْشَرَ الأنصارِ**، في لُعَاعَةٍ من الدنيا تألّفتُ بها قوماً ليسلموا وَوَكَلْتُكم إلى إسلامِكم؟!) والثاني قوله أيضاً: (أفَلا ترضَونَ، **يا مَعْشَرَ الأنصارِ**، أنْ يرجعَ الناسُ بالشاةِ والبعير وترجعونَ برسول الله إلى رِحَالِكم؟!). ففي الموضعين تَوَسَّط النداءُ بينَ جَوابه لتكونَ جُملةُ (يا معشرَ الأنصار) اعتراضيّةً لا مَحَلَّ لها من الإعراب، أمّا جواب النداء فمحذوفٌ لوقوعِ النداءِ ملابساً لجُملة الجَواب. ولعلَّ في اختيارِ موضعِ التوسُّط لطيفةً بلاغيةً رفيعةً، فمن شأنِ النداءِ أنْ يستجلبَ الذواتَ لِتُقبِلَ على مَعْرِفَةِ الجواب، لكنّ النداء في قوله ﷺ: (أَوَجدتُم في أنفسكم، يا مَعْشَرَ الأنصار، في لُعَاعَةٍ...) أُريدَ به استجلابُ النفوسِ التي تَعَلَّقَتْ بحُطَامِ الدنيا، فابتعدَتْ عن رؤيةِ الحَقِيقَة. والنداءُ في قوله: (أفلا تَرضَونَ، يا مَعْشَرَ الأنصار...) هو استجلابٌ للرضَا الذي فارقَهم بعد تقسيمِ الغَنَائم. فالغرضُ من ملابسةِ النداءِ للجَوابِ في هذين الموضعين هو تنبيهُ النفوسِ وإيقاظُها من غفلتها، لتبصرَ موقِعَها من الحقيقة من دون أن يمسَّها بسُوءٍ، أو ينسبَ إليها شرّاً أو مكروهاً.

– ولكي تستفيقَ النفوسُ وتعودَ كَمَا كانت آمنةً مطمئنّةً بما قَسَمَهُ اللهُ لها، استعملَ الرسولُ الكريمُ الدعاءَ بصيغةِ النداءِ (اللهمَّ ارحَمِ الأنصارَ، وأبناءَ الأنصارِ، وأبناءَ أبناءِ الأنصارِ) مُلتفِتاً عن مخاطبةِ الأنصارِ مُتّجِهاً إلى ربّ السماء، مُستَمطِراً أبوابَ الرحماتِ، ليشملَ دعاؤهُ الأنصارَ وذراريهم، ففاضَت دموعُهم عَبَرَاتٍ لِمَا فرّطُوا في جَنْبِ رسول الله، وكيفَ قابلَ سُوءَ ظَنّهم بالرحمةِ والمَغفرَةِ.

ويمكن تصنيف بيانات مركّب النداء في الخطبة النبويّة وفق الجدول الآتي:

النداء	رتبته	الجواب	رتبته	نوع جملة الجواب	فائدة النداء
يا معشر الأنصار	متقدّم	ابتداء جملة الجواب ما قالة بلغتني عنكم؟!	متأخّر	جملة إنشائية استفهاميّة	طلب الإقبال حقيقة
يا معشر الأنصار	متأخّر	ألا تجيبونني؟!	متقدّم	جملة إنشائية استفهاميّة	التأكيد والتخصيص
يا رسول الله	متأخّر	وبماذا نجيبك ؟!	متقدّم	جملة إنشائية استفهاميّة	التعظيم والتوقير
يا معشر الأنصار	متوسّط	أوجدتم في أنفسكم في لعاعة من الدنيا...؟!	ملابس لجملة النداء	جملة إنشائية استفهاميّة	التنبه وطلب الإقبال مجازا
يا معشر الأنصار	متوسّط	أفلا ترضون أن يرجع الناس بالشاة والبعير..؟	ملابس لجملة النداء	جملة إنشائية استفهاميّة	التنبه وطلب الإقبال مجازا
اللهمّ	متقدّم	ارحم الأنصار	متأخّر	جملة إنشائية فعل أمر خرج معناه إلى الدعاء	الدعاء

ومن خلال ما سبق نلحظ أنَّ النداءَ يستمدُّ أهميّتهُ من الرّكنِ الجَوابيِّ الذي يرافقُهُ، سواءُ أعقَبَهُ الجَواب أم تقدَّمَ عليه أم لابَسَهُ. وقد أدى النداءُ في الخُطبة وظائفَ لغويّةً تداوليّةً عديدةً، حَمَلَتْ مَعَها طاقاتٍ عاطفيةً وقيماً تعبيريّةً مُتنوّعَةً، ولا يمكن جَلاءُ هذه القيمِ إلا مِن خِلال تلمُسِ طَبيعَة الجَواب، والنظَرِ في موقعِهِ من جملة النداء. ومن خلال الملاحظة وَجدنا أنّ جمل النداء ارتبطَتْ بأجوبَةٍ إنشائيّةٍ استفهاميّةٍ، ولعلّ السبب في ذلك يعود إلى أنّ مضمون الخُطبة مُخَاصَمَةٌ وعِتَاب، فيها سؤالٌ وجَوابٌ، لكنَّ هذا العتابَ لم يُلغِ الآخر، ولم يَحُطَّ من قدره، فجاءَ النداءُ نوعاً من التبجيلِ والاحترامِ والاعترافِ بمَكَانَةِ الآخر وقَدْرِهِ، الأمرُ الذي أبقى الحوارَ ضِمْنَ دائرةِ الاحترامِ المُتَبَادَلِ، ولم يخرجْ بهِ عن قواعدِ اللياقةِ واللّبَاقَةِ.

والجَدِيرُ بالذكرِ أنَّ جملةَ النداء (يا مَعْشَرَ الأنصار) تكرَّرَتْ تكرّراً مَلْحُوظاً، وارتبطَ تكرارها في كلِّ مَرَّةٍ بجوابٍ إنشائيّ استفهامِيّ، ولعلَّ مُؤشِّراً أسلوبيّاً يَقبَعُ خَلفَ ذلكَ التكرارِ والارتباط. فإذا وقفنا عند جُملة النداء بمَعْزِلٍ عن جملة الجَواب، وجدنا فيها مَفَاتيحَ دلاليّة لِمَا يحمِلُهُ هذا التركيبُ مِن طَاقاتٍ إيجابيّةٍ وأنساقٍ دلاليّةٍ بنتها مَوَاقفُ مُشَرِّفَةٌ، نقلتها لنا نصوصٌ قرآنيّةٌ ونبويّةٌ خَالدةٌ[١]. فالنداء بهذا التركيب الإضافيّ (معشر الأنصار) فيهِ إعلاءٌ لذكرهم، وإقرارٌ بفضلهم، إذ كان للأنصار شَرَفُ نُصْرَةِ الإسلام، وتأييد الدعوَةِ المحمّديّة، فقد تلقّوها بالقبول وحسن الإستجابة، فالأنصار كلمةٌ جامعةٌ لمعاني (الإيمان والنُّصْرَة والتأييد والمحبّة والشجاعة والأخوّة بالله)؛ الأمر الذي جعل جملة النداء أداةً مِثاليّةً لتحريك الوجدان وإثارة العواطف لردّ النفوس إلى رُشدها، فإذا عرفنا ذلك أدركنا سبب ارتباط النداء بالأجوبة الإنشائية الاستفهامية، إذ مِن شأنه أنْ يوجّه عقولهم نحو هَدَفٍ رَسَمَهُ الخَطيب بسؤاله. فالنبيُّ عليه الصَّلاة والسَّلام يريدُ سَماعَ جوابِ الأنصارِ الذينَ أحبّوه ونصروه، الذينَ عرفَهم بمَنَاقِبهم وخِصَالِهم الحَميدة، ولا يريدُ جَواباً يقولُه أيُّ إنسانٍ في مثلِ هذا المَوقِف. ثمّ إنّ توسّط النداء بين صيغة السؤال فيه تذكير وتأنيب، وجمع بين مشاعر الدهشة والعتاب، كأنّه يقول لهم: هل يُعْقَلُ للأنصار أن يَجِدُوا في أنفسهم في لُعَاعَةٍ مِن الدنيا؟! هل سَخِطَ الأنصارُ لأنّ الناسَ ذَهَبُوا بالشاة والبعير، أمّا هم فلم يرضوا برسول الله حظّاً ونصيباً؟! أَمِثلُ الأنصارِ مَن يقولُ هذا القولَ

---

(١) قال الله تعالى في حقّ الأنصار: (وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ) {الحشر: ٩}، وذكر البخاري في صحيحه أحاديث كثيرة في باب مناقب الأنصار، منها حديث غيلان عن جرير قال: (قلت لأنس: أرأيت اسم الأنصار كنتم تُسَمَّونَ به أم سمّاكم الله؟ قال: بل سمّانا الله، كنّا ندخل على أنس فيحدثنا مَنَاقِبَ الأنصار ومشاهدهم.) 38/5. وجاء عن النبي صلى الله عليه وسلم أنّه قال: "آية الإيمان حبّ الأنصار، وآية النفاق بغض الأنصار" وقال عليه الصلاة والسلام للأنصار ذات يوم: "اللهمّ أنتم من أحبّ الناس إليّ" ثلاثا 40/5. ومنه أيضاً قوله ﷺ: "أوصيكم بالأنصار فإنّهم كَرِشِي وعَيْبَتِي، قد قَضَوا الذي عليهم، وبقيَ الذي لهم، فاقبلوا مِن مُحْسِنهم وتجاوزا عن مُسِيئِهم" 43/5.

وتخطرُ لهُ هذهِ الخواطر؟! فما كانَ مِنَ الأنصارِ إلا أن أجْهَشُوا بالبكاء وقالوا: رَضِينا برسول الله قِسْماً وحَظّاً.

الاِستفهامُ وجَوَابُهُ:

وإذا انتقلنا إلى مُرَكَّبِ الاِستفهام، فإنّنا نلاحظ قيامَ الخُطبَةِ على مَبدَأ الحِوارِ المُتبَادَل مِن خِلال تكرار توجيه السؤال إلى المخاطبين، ومِن ثَمَّ تلقّي الجَواب منهم؛ ليكونَ المتلقّي عُنصُراً مهمّاً في بناءِ النصِّ، وشَريكاً في إنتاجه، والمُسَاهم الأكبر في دفعِ عَجَلةِ الخِطَابِ إلى الأمام. وقد جاءَت الأسئلةُ على نحوٍ مُتَتَابع ومُتسَلسِل وفقَ الترتيبِ الآتي:

١- (مَا قَالَةٌ بَلَغَتْنِيْ عَنْكُم وَجِدَةٌ وَجَدْتُمُوهَا فِي أَنْفُسِكُم؟!) وفي رواية البخاريّ ومسلم: (ما حديث بلغني عنكم؟!). جاءَت (ما) الاستفهامية لطلب التصوّر، وقد تشرَّبَ الاِستفهامُ معنى التعجّب، فليس المقصود به الاستخبار حقيقةً بدليلِ قوله: (بلغتني عنكم)، فالرسول الكريم على علمٍ بالقَالَةِ والحديث الذي دار بينهم، لكنّهُ بسؤاله يتعجَّب، ويريدُ أنْ يتثبّت. وفي هذا السؤال وُلُوجٌ مُباشر إلى لُبِّ القضية، والاستفهام فيه مَفتوحٌ، يتركُ للأنصارِ حريةَ الإجابة والتعبير، غير أنّ جَواب الاِستفهام مَحذوفٌ، فلم نجد لهُ ذكراً في نصِّ مسند الإمام أحمد، ولعلّه حُذِفَ لدلالة المقامِ عليه، أو لعلم السائل به، أو لربّما وَجَدَ الراوي في الجَواب طولاً يهلهل بنيةَ الحديث، فحذَفَه لعلمِ القارئ به، فقد أشار إليه مُسبقاً في أثناء تقديمه للحديث وعرضه للملابسات الخارجيّة المحيطة بالنصِّ، فكانَ حذفُ الجواب لغايةِ الإيجازِ والاِختصارِ، والمحافظة على متانةِ النصِّ الخطابيّ وتماسكه(١).

على أنّنا لو نظرنا في رواية البخاريّ ومسلم لوجدنا جواباً مفصّلا للسؤال السابق، وهو قول الأنصار: "أمّا رؤساؤنا يا رسول الله فلم يقولوا شيئاً، وأمّا ناسٌ منّا حديثةٌ أسنانُهم فقالوا: يغفرُ اللهُ لرسول الله ﷺ يعطي قريشاً ويتركنا وسيوفنا تقطرُ من

(١) ونذهب إلى أنّه لا ضرر في إسقاط قول الصحابة من الخطبة، ما دام في الإسقاط محافظةً على كلام الرسول الكريم، مع وجود دليل سابق يشير إلى المحذوف. ولعلَّ في ذلك إثباتاً لنصِّ الحديث النبوي وإسقاطاً لما سواه.

دمائهم."[١]، وفي رواية أخرى لمسلم: "قالوا: هو الذي بَلَغَكَ"[٢]، وعلّق الراوي على ذلك قائلاً: (وكانوا لا يكذبون). وهذا يدلّ على أمرين، أحدهما أنَّ الاستفهام، وإنْ خرج إلى معانٍ أخرى، فإنّه يبقى على معناهُ الأصليّ محتفظاً بأحقّيته في الجواب. والثاني أنّ المقام ومقتضى الحال يفترضان من الأنصار أن يصمتوا خجلاً وحياءً من الرسول ﷺ، فكان الأولى بهم ألّا يجيبوا، لكنّ ثباتهم على الصدق، واعترافهم بمسؤولية الكلمة، دفعهم إلى الإجابة وإثبات صحّةِ ما قِيل. فهم ليسوا بالمنافقين الذين يختانون أنفسهم ويراوغون في الخَفاء، بل هم الصادقون والمؤمنون حقّاً، لذلك أتبع الراوي جوابهم قائلاً: (وكانوا لا يكذِبُونَ).

- ثم تتوالى صيغ الاستفهام التقريريّ:

٢- أَلَمْ آتِكُم ضُلّالاً فَهَدَاكُمُ اللهُ؟

٣- وَعَالَةً فَأَغْنَاكُمُ اللهُ؟

٤- وَأَعْدَاءً فَأَلَّفَ اللهُ بَيْنَ قُلُوبِكُم؟

فالهمزة حرفية استفهامية لطلب التصديق، أكسَبَها اقترانُها بـ(لم) النافية معنى التقرير. وفي ذلك تضييق لمساحة الجَواب مِن خلال توجيه الـمُخاطَب ضمن دائرة خيارات مُحدّدةٍ غايتها حَمْلُ الـمُخاطَب على الإقرار والاعتراف بأقصر الطرق وأوجزها إيجاباً أو نفياً. وفي سؤالهم إضعافٌ لموقفهم، إذ يغلب على السائل أن يكونَ في مَوقِفٍ أقوى يُمكّنُهُ من الطلب والاستفسار، أمّا الـمُجيبُ فهو مَحمُولٌ على الإجابة، مُنقَادٌ للسؤال وفق مَسَارٍ رَسَمَه الخَطيب لهُ.

ويذكر المسند في إجابة الأنصار روايات ثلاثاً: الأولى قولُهم: بلِ اللهُ ورسولُهُ أَمَنُّ وأفضلُ. والثانية قولهم في كلّ مرة: صَدَقَ اللهُ ورسولُهُ. والرواية الثالثة: كلّما قال لهم شيئاً قالوا: بلى يا رسولَ الله. وإذا أردنا المفاضلة بين الروايات الثلاث وجدنا الأخيرة هي الأرجح، فالرواية الأولى تجعل الأسئلة الثلاثة مَجْمُوعَةً في استفهامٍ واحد، وهذا يقودنا إلى

(١) صحيح البخاري، باب غزوة الطائف، 5/200-201. صحيح مسلم، كتاب الزكاة، باب إعطاء المؤلّفة قلوبهم، ص733-734.

(٢) صحيح مسلم، كتاب الزكاة، باب إعطاء المؤلّفة قلوبهم، ص735.

افتراض كيفيّة معيّنة في الأداء الصوتي، وهي مَجِيء جُمَلِ الاستفهام مُتتابعَةً بغير وَقفٍ زَمَنِيّ يفصِلُ بينها، وبعد فراغ الخطيب من استفهامه أجَابَ الأنصار عن كلّ ما سبق جواباً واحداً فقالوا: (بل الله ورسوله أمنّ وأفضل). وهذا في رأينا ضعيف من جهة الأداء الخطابي. وتفترض الروايتان الأخريان وجود فاصل زمنيّ يترُكُ فُسحَةً للمتلقّي لكي يُقِرَّ ويعترفَ على كلّ سؤال يُوجّه إليه. وهذه الكيفية في الأداء عبّر عنها المحدّث بلفظ (كلّما)[1] التي تفيد تكرار عمليَّة الجواب على رأس كلّ سؤال. وهذا في رأينا هو الأداء الخطابي الأبلغ والأصلح عند إرادة معنى التقرير.

وثمّة أمرٌ آخر يقود إلى استبعاد الرواية الأولى وهو مجيء (بل) جواباً بعد النفي بالهمزة و(لم)، إذ لا يُجاب بالإضراب في هذا الموضع لسببين صناعي ومعنوي، أمّا الصناعي فهو امتناع مجيء (بل) صدراً في الكلام، إلا على تقدير كلام سابق[2]. وأمّا المعنويّ فلأنّ معنى الإضراب يؤدّي إلى خلل واضطراب في المعنى[3]، فالمقام مقام إقرار واعتراف وليس مقام إضراب وإنكار، فمن شأن الصحابة أن يقرّوا ويعترفوا بما ذكره رسول الله ﷺ فيكون جوابهم بالإيجاب، لذلك يغلب في ظنّنا أنّ (بل) هنا مُحرَّفَةٌ عن حرف الجواب (بلى)[4]، فالإيجاب بعد الاستفهام المنفيّ يكون بها، نحو إقرار المؤمنين

---

(١) ورد لفظ (كلّما) في رواية صحيح البخاري "كلّما قال شيئا قالوا: الله ورسوله أمنّ." وفي إحدى روايات مسند الإمام أحمد، أمّا في رواية مسلم فقد عبّر المحدّث عن المعنى السابق بلفظ الفعل المضارع (يقولون) للدلالة على تجدّد فعل الإجابة واستمراه، فهو قول بعد قول.

(٢) مع العلم أنّ (بل) ليست من حروف الجواب، فمن خلال التفتيش عن معانيها واستعمالاتها في كتب الأدوات النحوية لم نجد ذكراً لاستعمالها بعد الاستفهام، أو وجها يحمّلها معنى الجوابيّة، إنّما معناها الإضراب لا غير. وقد نبّه المالقي إلى أنّ (بل) لا يُصدّر بها الكلام، وإلا فهي حرف ابتداء، وإضراب عن كلام مقدّر مخالف لما هي عليه. ينظر رصف المباني، ص233. فلابدّ إذاً من تقدير (لا) نافية جوابيّة سابقة عليها لكي يسوغ استعمالها. ينظر مغني اللبيب، ص151-152-153.

(٣) إلا إذا قدرنا كلاماً سابقاً يفيد الإقرار، لتفيد (بل) معنى الإضراب الانتقالي. ويقصد بالإضراب الانتقالي أن تدخل (بل) على جملة ليس بقصد إلغاء الحكم لما قبلها، إنّما بقصد تركها على حالها، والانتقال إلى جملة جديدة، وإثبات الحكم لها. ينظر الأدوات النحوية في مغني ابن هشام٢، محمود راشد أنيس، ص21. ومغني البيب، ص152. وفي التقدير تكلّف ممجوج، وتحميل للكلام ما لا يطيق.

(٤) ذكر ابن هشام قول جماعة أنّ أصل (بلى) هو بل، ويعدّون الألف زائدة أو للتأنيث، والصواب أنّها حرف جواب أصلي الألف. ينظر مغني اللبيب، ص153.

على أنفسهم في قوله تعالى: ﴿قالوا بلى﴾ {الأعراف: ١٧٢}، وهذا ما يرجّح اختيارنا للرواية الثالثة في قول الأنصار: (بلى يا رسول الله). وفي الإجابة بالحرف (بلى) ربط متماسك محكم، وإقرار صريح موجز، يغني عن إعادة جملة الاستفهام، ويفي بإيصال المعنى المراد، الأمر الذي جعل الحوار يتّسم بالرشاقة والتماسك. وفي ضمّ النداء إلى الجواب أدب جمّ، وذوق رصين، فلو أنّهم قالوا: (بلى) بإفراد حرف الجواب، لدلّ ذلك على جفوة في الحوار، وإقرار على مَضَضٍ، لكنّ إرفاق الجواب بالنداء وَشَى عن سَماحةِ نفسٍ، واعترافٍ صَادقٍ، واقتناعٍ مُطلَقٍ، واحترامٍ للذاتِ المحمّديّة التي يخاطبونها.

أمّا جوابهم بـ: (صَدَقَ الله ورسوله) فهو غير ممتنع، لكنّنا نفقد في هذه الصيغة شيئاً مِن رُوحِ التناغمِ بين السؤال والجواب، ونلتمس فيه خروجاً عن المألوف، فمَن أرادَ الإقرار بأمرٍ ما يغلبُ عليه أن يعيدَ الجملةَ نفسَها بصيغة الإيجاب أو النفي، أو أن يعمدَ إلى الإقرارِ باستعمال حرفِ جوابٍ يغني عن إعادة الجملة كلّها. ولعلّهم أرادوا بهذه المغايرة تمامَ الإقرارِ والاعتراف من خلال إثبات الصدق وتأكيد حدوثه في الزمن الماضي.

وتجدرُ الإشارة إلى أنَّ الترجيحَ لصيغة مُحدّدة لا يعني رفضاً للأجوبة الأخرى، إذ من الـمُمكن قبولُ الروايات جميعها[١] على فَرَضِ أنّ إجاباتِ الأنصارِ تنوّعَت في ذلك الموقف، فمنهم مَن أجَابَ بهذا الوجه، ومنهم مَن أجابَ بغيره، ومِن ثمّ تنوَّعَت الإجاباتُ، فدوّن الراوي كلَّ ما سَمِعَهُ.

- وبعد الإقرار والاعتراف يتوجَّهُ إليهم الرسول الكريم باستفهامٍ آخرَ:

٥- ألا تُجِيبُونَني يَا مَعْشرَ الأَنصَارِ؟

ويحتمل في (ألا) أن تكون أداة استفهام عن النفي، أو أداة عرض تفيد الطلب[٢]، والاستفهام عندئذ مستفاد من ضمّ (ألا) إلى الفعل (تجيبونني)، فطلب الإجابة يعني

(١) ونريد بذلك تعدّد الروايات الواردة في صحيح البخاري ومسلم وسيرة ابن هشام فضلا عن تعدّد الروايات في مسند الإمام أحمد، وقد ألحقنا جدولا مفصّلا يبيّن اختلاف الروايات في أجوبة الاستفهام، وسيأتي ذكره في الصفحات القادمة إن شاء الله.

(٢) ينظر مغني اللبيب عن كتب الأعاريب لابن هشام، ص97.

توجّها بالسؤال. وفي كلا الحالين نلحظ في جواب الأنصار دهشة وتعجّباً، إذ أجابوا عن السؤال بسؤال آخر:

٦- وبماذا نجيبكَ يا رسولَ اللهِ، وللهِ ولِرَسُولِهِ الـمَنُّ والفَضْلُ؟!

فقد صدّقنا وأقررنا آنفاً. وقولهم: (وللهِ ولِرَسُولِهِ الـمَنُّ والفَضْلُ) تصريح بالإقرار التام، والتصديق المطلق لاشتمال قولهم على أمرين: أولهما الحصر، وهو مُستَفَادٌ مِن تقديم الخبر (لله ورسوله) على المبتدأ (المنّ والفضل). والأمر الثاني اقترانُ المبتدأ باللام الجنسية لتعريف الماهية، ليدلّ التعريف والحصر على أنّ جنس المنّ والفضل كلّه مَحصُورٌ في الله ورسوله.

-أمّا قوله ﷺ: " أمَا واللهِ لو شئتُم لَقلتُم فَلَصَدَقتُم وصُدِّقتُم: أتيتنا مُكَذَّباً فصدّقناكَ، ومَخْذولاً فَنَصَرْناكَ، وطَرِيْداً فآوَيناكَ، وعَائِلاً فأغنيناكَ." فيحتملُ عدّة وجوه:

أ- أن يكون الكلام على الاستئناف جواباً لسؤال الأنصار حين قالوا: (وبماذا نجيبكَ يا رسولَ اللهِ، وللهِ ولِرَسُولِهِ الـمَنُّ والفَضْلُ؟!)، فهم سألوا والرسول عليه الصلاة والسلام أجابهم.

ب-أن يكون الكلام على الاستئناف، لكن جواباً لسؤال مُتقدّمٍ (ألا تجيبونني يا معشر الأنصار؟)، فالنبي ﷺ هو السائل والـمُجيب، وذلك بسبب دهشة الأنصار وتعجبّهم، وظنّهم أنّهم أقرُّوا وأجابوا مُسبقاً، ولأنّهم لم يعرفوا القَصدَ من السؤال، أجاب النبي ﷺ عن سؤاله بجواب قد يجيبه من يقف في موقفهم (أتيتنا مُكذّباً فصدّقناكَ... وعَائِلاً فأغنيناكَ) فلو أردتم لومي ومعاتبتي لقلتم هذا القولَ ولأجبتم هذا الجوابَ، ولو قلتم ذلك لأقررْتُ بصدق جوابِكم وادّعائكم. وبذلك وضع النبي ﷺ نفسه في موضعين، موضع السائل وموضع الـمُجيب، ليجرّد مِن نفسه أنصاريّاً ينطق بلسانهم، ويجيب بما عَجَزَ الأنصارُ عن قوله خَجَلاً وحياءً وتأدّباً.

ج- أن يكون الكلام بدلاً من جملة (تجيبونني)، فالكلام كلّه إيضاحٌ وتفسيرٌ لها، وشرحٌ وبيانٌ لمضمونها.

والوجه الأوّل هو الأولى لقرب الجواب من السؤال، ولأنَّه الوجه الأبسط والأقرب للأفهام، فهم سألوا، والنبي عليه الصلاة والسلام أجابهم[١]. وفي جوابه ﷺ تعداد لمناقب الأنصار، وذِكرٌ لمآثرهم، وإقرارٌ واعترافٌ بفضلهم، إذ كان لهم شرف التصديق والنصرة، واحتضان الدعوة، ودعمها بالنفس والمال، فهو لم ينس فضلهم وعظيم موقفهم كما زعموا (رأى رسول الله أهله فنسينا).

– ثمّ يوضّح النبيُّ ﷺ موقفه، ويبيّن مقصدَهُ مِن العطاء، بطريقة الاستفهام الإنكاري، إذ يقول:

٧– أَوَجدتُم في أنفسِكُم، يا معشرَ الأنصارِ، في لُعَاعَةٍ مِنَ الدنيا تألّفتُ بها قوماً ليسلمُوا، وَوَكَلْتُكم إلى إسلامِكُم؟

أفاد الاستفهام الإنكاريّ هنا تنبيه السامع حتى يرجعَ إلى نفسهِ فيخجَلَ ويرتدِعَ ويعيى بالجواب، فقد وَهِمَ أمراً غيرَ صائبٍ، فإذا رُوجع فيه تنبَّهَ وعَرَفَ الخطأ[٢]، فلم يكن تقسيم الغنائم مبنياً على مَحَبَّةٍ أو قَرَابةِ نَسَبٍ أو تَفَاضُلٍ في الشرفِ، إنّما لحاجةٍ دينيّةٍ لَحِظَها النبيُّ الكريم، فأراد تأليف القلوب بالأموال، وجمع شَمْلِ الداخلين في الإسلام، لذلك أعطى المؤلّفة قلوبهم، وأَجْزَلَ العَطَاءَ لزعماء القبائل حديثة العهد بالإسلام. وقد أفاد ضمّ النداء إلى الاستفهام الإنكاريِّ معنى لطيفاً، هو التنبيه إلى أنّكم (يا مَعْشَرَ الأنصار) قد وضعتم أنفسكم في غير موضعكم، ولستم بذاك، فمثلكم لا يختار هذا الموقف ولا يرتضيه، لأنّ أنفسكم تأبى ذلك وتكرهه، فأنتم أصحاب الإيمان الكامل[٣].

ونلحظ من الأنصار صمتاً، فالجواب مسكوتٌ عنه، ولا عجب في ذلك فهم في موقف مُحْرِجٍ، وكأنّهم عادوا إلى أنفسهم، فلم يجدوا جواباً لائقاً يُبرّر مَوقِفَهم. ثمّ توجّه إليهم الرسول الكريم بسؤال آخر:

(١) وقد آثرنا عرض الوجوه جميعها إظهاراً لتماسك الكلام وتشابكه بأكثر من صورة، واحتماله أكثر من معنى، وذلك ضمن حدود يستجيب لها النصُّ ويتقبّلها.

(٢) ينظر: دلائل الإعجاز، ، ص119-120.

(٣) ينظر: السابق، ص118.

٨- أفلا تَرضَونَ، يا معشرَ الأنصارِ، أنْ يذهبَ الناسُ بالشَّاةِ والبَعيرِ وترجِعُونَ برسولِ اللهِ ﷺ في رِحَالِكُم؟

وقد عبّر عن الاستفهام هنا بالرضا، ليرسم مفارقة تصوّريّة نفسيّة بين صنفين من الناس، صنفٍ ظَفِرَ بَعَرَضٍ ماديّ زائِل، وصنفٍ فاز بِمَغْنَمٍ ومَجْدٍ حقيقيّ مُشَرِّف. والتخيير هنا بين مال زائل تشتهيه النفس، وإيمان راسخ يطمئنّ به القلب، وشتّان بين الـمَغْنَمَين؛ لذلك لم يأتِ الفعل (ترجعونَ) معطوفاً على الفعل (أن يذهبَ)، لأنَّ في العطف مساواةً بين الفعلين، وجمعاً بينهما كأنّهما في منزلةٍ واحدةٍ، وهذا خلاف القصد والمراد، لذلك جاء الأوّل مرفوعاً بثبوت النون، والثاني منصوباً بـ(أنْ) إشارة إلى المفارقةِ بين الـمَغْنَمَين.

ومن شأن المفارقة هنا أنْ توجِّهَ المتلقّي نحو الجوابِ الصائبِ، وتثيرَ وجدانه نحو الخيار الصحيح، وهذا ما حَصَلَ بالفعل، إذ كان جَوابُ الأنصارِ في نهاية الخُطبة: رَضِينَا برسُولِ اللهِ قِسْماً وَحَظّاً. وتجدر الإشارة إلى أنّ الرضا في السؤال جاء بصيغة المضارع (ألا ترضون؟)، بينما جاء الرضا في الجواب بصيغة الماضي (رَضِينا)، ولم يقولوا: نرضى، وذلك تأكيداً لتحقّق الرضا وتمكّنه في نفوسهم.

ولعلّ مجيء الجواب في نهاية النصّ عمل على تحقيق امتداد ترابطيّ بينَ الجواب والسؤال مِن جهة، وأدّى إلى إحكام إغلاقِ النصِّ من جهة أخرى، الأمر الذي جعل الخُطبة بناءً لغوياً متماسكاً.

ويمكن تصنيف بيانات الاستفهام وجوابه في الخطبة النبويّة حسب الروايات وفق الجدول الآتي:

الاستفهام	معناه	الجواب في رواية المسند	الجواب في رواية البخاري	الجواب في رواية مسلم	الجواب في سيرة ابن هشام
ما قالة بلغتني عنكم؟	(ما) استفهاميّة لطلب التصوّر خرج الاستفهام فيها إلى معنى (التعجّب)	محذوف	أمّا رؤساؤنا يا رسول الله فلم يقولوا شيئًا، وأمّا ناس منّا حديثة أسنانهم فقالوا: يغفر الله لرسول الله ﷺ يعطي قريشًا ويتركنا وسيوفنا تقطر من دمائهم.	أمّا ذوو رأينا، يا رسول الله! فلم يقولوا شيئًا. وأمّا أناس منّا حديثة أسنانهم، قالوا: يغفر الله لرسوله. يعطي قريشًا ويتركنا، وسيوفنا تقطر من دمائهم! وفي رواية أخرى قالوا: هو الذي بلغك [وكانوا لا يكذبون].	محذوف
ألم آتكم ضلالا فهداكم الله بي؟	الهمزة لطلب التصديق خرج الاستفهام إلى معنى (التقرير)	في رواية أخرى: صدق الله ورسوله.			
وعالة فأغناكم الله بي؟		في رواية أخرى: صدق الله ورسوله.			
وأعداء فألّف الله بين قلوبكم؟		-بل الله ورسوله أمنّ وأفضل -في رواية أخرى: صدق الله ورسوله. -وفي رواية ثالثة: فكلّما قال لهم شيئًا قالوا: بلى يا رسول الله.	كلّما قال شيئًا قالوا: الله ورسوله أمنّ.	ويقولون: الله ورسوله أمنّ	قالوا: بلى، الله ورسوله أمنّ وأفضل.
ألا تجيبوني يا معشر الأنصار؟	طلب التعيين خرج الاستفهام إلى معنى (التقرير)	وبماذا نجيبك يا رسول الله ولله ولرسوله المنّ والفضل؟ قوله ﷺ: أما والله لو شئتم لقلتم فلصدقتم وصدّقتم: أتيتنا مكذّبًا فصدّقناك.... وعائلا فأغنيناك.	كلّما قال شيئًا قالوا: الله ورسوله أمنّ.	الله ورسوله أمنّ	بماذا نجيبك يا رسول الله؟ لله ولرسوله المنّ والفضل. قوله ﷺ: أما والله لو شئتم لقلتم، فلصدقتم ولصدّقتم: أتيتنا مُكذَّبًا فصدّقناك... وعائلا فآسيناك.
وبماذا نجيبك يا رسول الله؟	طلب التعيين خرج الاستفهام إلى معنى (التعجّب)	قوله ﷺ: أما والله لو شئتم لقلتم فلصدقتم وصدّقتم: أتيتنا مكذّبًا فصدّقناك.... وعائلا فأغنيناك.			قوله ﷺ: أما والله لو شئتم لقلتم، فلصدقتم ولصدّقتم: أتيتنا مُكذَّبًا فصدّقناك... وعائلا فآسيناك.
أوجدتم في أنفسكم يا معشر الأنصار في لعاعة من الدنيا تألّفت بها قوما ليسلموا ووكلتكم إلى إسلامكم؟	طلب التصديق خرج الاستفهام إلى معنى (الإنكار التوبيخي)	محذوف			
أفلا ترضون يا معشر الأنصار أن يرجع الناس بالشاة والبعير وترجعون برسول الله ﷺ في رحالكم؟	طلب التصديق خرج الاستفهام إلى معنى (العرض)	رضينا برسول الله قسما وحظا	يا رسول الله قد رضينا. وفي رواية ثانية: قالوا بلى.		رضينا برسول الله قسماً وحظاً

ونتيجةً لِمَا سَبَقَ، يظهر لنا أنّ النبيّ ﷺ لم يُرِدْ مِن أسئلته استخباراً لخروج الاستفهام عن معناه الحقيقيّ، فهو يعرف الإجابات ويتوقّعها، لكنّه بطريقة هادفة وذكيّة رسم أسئلته مراعياً فيها التسلسل والترتيب، ليصل بالمستمعين عن طريق إجاباتهم إلى نتيجةٍ أرادها مُسبقاً. ولعلّ لغة الحوار عملت على امتصاص الغضب والعتاب، ومن ثمّ تحويله إلى مغفرة ورضوان، فكان الحوار بمنزلة التفريغ النفسيّ لما يعتمل في صدورهم، لتعود نفوسهم كسابق عهدها آمنة مطمئنّة.

وبفضل ثنائية السؤال والجواب اتسمت الخطبة بالحيوية والحماسة من جهة، لما تثيره من تحفيز فكري وعاطفي في المتلقّي. ومن جهة أخرى جعلت الخطبة تتسم بالوحدة والتماسك، فقد كان لهذه الثنائيّة النصيب الأكبر في تماسك الخطبة وترابطها، إذ شكّلت بنية السؤال والجواب سلسلة متصلة من الكلام عملت على تحقيق الاستمرار الدلالي، فضلاً عن الترابط اللفظي، لتظهر الخطبة في نهاية المطاف بنية منسجمة متماسكة.

جَوابُ القسمِ والشَّرطِ:

يشتركُ القسمُ والشرطُ في أنَّهما وسيلتان مهمّتان مِن وسائل الإقناع، ففي القسم "يَلْجَأ المتكلمُ إلى الِاستعانةِ بقوَّةٍ خارجيَّةٍ تَحمِلُ المتلقي على تصديقه، ويكونُ القَسَمُ غالباً باللهِ عزَّ وَجَلَّ، فلفظُ الجلالةِ في المرجعيّةِ الإسلاميّةِ يحمِلِ قُدسيَّةً خاصَّةً"[(١)]، فمتى أقسَمَ المتكلمُ بالله عَمَدَ إلى تأكيدِ لفظهِ وترسيخهِ في النفسِ بلفظٍ يَطمَئِنُّ إليهِ القلبُ، وفي ذلك حَمْلٌ على الإقناع مِن خلال قَطْعِ أيِّ مَجَالٍ لأدنى مَسْرَبٍ مِن مَسَارِب الظَّنِ والاحتمال.

وللقَسَمِ النَّبويّ صِيَغٌ مُتنوّعةٌ، وكانَ الصحابة يدركون الفَرْقَ بينها، فعن أبي سعيدٍ الخُدريِّ رضيَ اللهُ عنه قال: "كانَ رسول الله ﷺ إذا اجتَهَدَ في اليمين قال: (لا والذي

(١) الخطاب الأدبي في نثر صدر الإسلام، ص240-241.

نفسُ أبي القاسمِ بِيَدِهِ)"[١]، فهذا دليلٌ على أنَّ صِيَغَ القَسَمِ النَّبَوِيِّ مُتَفَاوِتَةٌ مِن حيثُ دَرَجَةُ القـوَّةِ والتأكيـدِ[٢]، ولمعرفـة درجـات القـوَّة في القسـم يمكـن تطبيـق المبـدأ اللغـويّ القائـل: كـلُّ زيادةٍ في المبنى تفيدُ زيادةً في المعنى. فكلّما طالَتْ صِيغةُ القسمِ دَلَّ ذلكَ على إبْرَامٍ في التأكيدِ، وقوّة في تغليظ اليمين.

ونلحظُ في الخُطبة صيغتين قَسَمِيَّتين، الأولى (أَمَا وَاللهِ)، والثانية (والذي نفسُ مُحمَّدٍ بِيَـدِهِ)، ولعـلَّ اخـتلافَ الصـيغتين، وتَفَـاوتَ الإمتـدادِ البُنيَـوِيِّ بينهمـا، دَلَّ علـى وجـودِ تَصعِيدٍ نفسيٍّ، وتَوَهّجٍ حَمَاسِيٍّ، دَفَعَ بالنبيِّ ﷺ إلى تكرارِ القَسَمِ والاِجتهاد به في المرّة الثانية.

أمّا الشرط فهو مِنَ البراهين العقليَّةِ، والأدلَّةِ المنطقيَّةِ، لارتباطِ الجملتين فيه برابطٍ ذهنيٍّ، يجعلُ مِن الرُّكنِ الأوَّلِ سَبَباً، ومِن الثاني جَواباً وجزاءً له. فإذا حَدَثَ فعل الشرط لا انفكاكَ عن حدوثِ جَوابه، فالجواب مُتَرَتِّبٌ عليه، ومُسبَّبٌ عنه. وعليه فإنَّ صياغة التركيب الشرطي تخضع لمحاكمةٍ ذهنيّةٍ منطقيّةٍ تربط السبب بالنتيجة، الأمر الذي جعل أسلوب الشرط من أبرزِ وسائلِ الإقناع، لإفادته معنى الترتّب والسببيَّة بين جُزأَيهِ.

وقـد جـاء الشـرطُ في الخُطبـة مُقتصِراً علـى أسـلوب الشـرط الإمتنـاعيّ[٣]، مـرَّةً باستعمال أداة الشرط (لولا) التي تفيد امتناع الجواب لوجود الشرط، وغيرَ مَرَّةٍ باستعمال (لو) الشرطيَّة التي تفيد امتناع الجواب لامتناع الشرط. ولأنَّ الشرطَ الإمتناعيَّ هو شرطٌ افتراضيٌّ غير مُتحقّقٍ، قَصَدَ الخطيب إلى توكيده بالقسم، ليثبِّتَ صِحَّته، ويقوّيَ مِن عزمِ فرضيّته. الأمـرُ الـذي أدَّى إلى احتبـاكِ مُرَكَّـبِ القَسَـمِ بالـمُرَكَّبِ الشَّـرطِيِّ في موضـعين: أحـدهما في قولـه ﷺ: (أَمَـا واللهِ لـو شـئتُم لَقلتُم فَلَصَـدَقتُم وصُـدِّقتُم)، والثـاني في قولـه: (فوالذي نفسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لولا الهِجْرَةُ لَكُنْتُ اِمْرَأً مِنَ الأنصارِ، ولو سَلَكَ الناسُ شِعْباً وسَلَكَتِ الأنصارُ شِعْباً لسَلَكْتُ شِعْبَ الأنصَارِ.)

(١) مسند الإمام أحمد، 11462/48/3.

(٢) ينظر في ظلال الحديث النبوي، ص355.

(٣) ويُراد بالشرط الامتناعي ما كانت الأداة الشرطيّة فيه هي (لو) أو(لولا) أو(لوما).

وقد نَتَجَ عن احتباك القَسَمِ مَعَ الشرطِ تنازعُ الجَوابِ بينهما، إذ يَفترِضُ النُّحاةُ أنَّه إذا اجتمعَ شرط وقسم في أسلوبٍ واحدٍ فإنَّ الجَواب يغدو مُتنازَعاً بينهما، فلا يُدرى أيّهما أحقُّ بالجَواب، هل المتقدِّمُ لسبقه أو المتأخّر لقربه؟

ويذكر سيبويه نقلاً عن الخليل أنّه إذا اجتمع قَسَمٌ وشرط فالجَواب للمتقدّم منهما، فإذا سَبَقَ القسمُ الشرطَ الجازمَ، فالجَواب للقسم، إذ يقبُح أنْ يأتي فعل الشرط مضارعاً مجزوماً وجزاء الشرط غير مجزوم، فقولك: والله إنْ أتيتني لا أفعلُ، الجوابُ فيه (لا أفعلُ) جوابٌ للقسم، والشرطُ اعتراضٌ بين القَسَم والـمُقْسَم عليه، ولا يجوز أنْ تقولَ: واللهِ إنْ تأتني آتك[١]. ومِن ثَمَّ عَدَّ دخولَ اللام الموطئة للقسم التي تسبق أداة الشرط دليلاً على أنَّ الجَوابَ للقسم لا للشرط، تقول: لَئِنْ أتيتني لا أفعلُ ذلك[٢]. وبناءً على هذا الرأي فإنَّ الجَواب للقسم في كلِّ ما سَبَقَ، أمَّا جَواب الشرط فمحذوفٌ لدلالةِ جَوابِ القسم عليه.

ويجدرُ بنا أنْ نُنبِّهَ على قضيَّة مهمّة، وهي أنَّ سيبويه خصَّ الشرط الجازم في تنازعه مع القسم، فالقولُ بأنَّ الجَواب للمتقدِّم حكمٌ خاصٌّ لا ينطبقُ على الشرطِ جميعه، فالأمرُ مُختلِفٌ في جَواب الشرط الامتناعيّ، فإن تقدّم قَسَمٌ على شرطٍ امتناعيّ، وكان الجواب فعلاً ماضياً، فإنّه يتعيَّن وقوع الجواب للشرط، وإنْ كانَ القَسَم مُتقدِّماً عليه[٣]. وإذا عدنا إلى قوله ﷺ: (أَمَا واللهِ لو شئتُم لَقلتُم فَلَصَدَقتُم وصُدِّقتُم) وجدنا أنّ الجوابَ (لقلتم) هو للشرط، ومِن ثَمَّ وَقَعَ الشرط وجوابُه جواباً للقسم، فالجوابان مذكوران، ولم يغنِ شيءٌ عن شيءٍ، ولم يُحذف أحدهما لدلالةِ الآخرِ عليه[٤]. فليس المقصودُ بالقَسَم

(١) ينظر الكتاب، 444/1 و436/1، 456. وينظر نظام الجملة عند اللغويين العرب في القرنين الثاني والثالث للهجرة، 552/1.

(٢) ينظر الكتاب، 445/1 و436/1. و نظام الجملة عند اللغويين العرب في القرنين الثاني والثالث للهجرة، 553/1.

(٣) ما لم تقم قرينة على إرادة غير ذلك نحو مجيء الجواب مضارعا متصلا باللام ونون التوكيد مثل قولك: والله لو جاء خالد لأكرمنّه.

(٤) ينظر النحو الوافي، 366/4.

توكيد القول، بل المقصود توكيد الجملة الشرطيَّة كلِّها، فالمسألة هنا لاعتبار القصد وليس لاعتبار التقدّم. كما أنّ عدم التقدير أولى من القول بالحذف والتقدير. فجملة (لكنت امرأ من الأنصار)، هي جواب (لولا)، ومن ثمّ وقَعَتْ الجُملة الشرطيَّة كاملة جواباً للقسم.

ولا خلاف في جواب (لو) الشرطيّة في قوله ﷺ: (ولو سَلَكَ الناسُ شِعْباً وسَلَكَتِ الأنصَارُ شِعْباً لسَلَكْتُ شِعْبَ الأنصَارِ)، فجملة (لَسَلَكْتُ شِعْبَ الأنصار) وقعت جواباً لها.

أمّا في قوله ﷺ: (فَلَصَدَقتُم وصُدِّقتُم) فيحتملُ وجهين: أحدهما أن تكون جملة (لَصَدَقْتُم) جواباً لقسمٍ محذوف، والمقصود هنا توكيد صِدْقِ الأنصار، والتقدير: أَمَا واللهِ لو شِئتم لَقُلْتُم **فواللهِ** لَصَدَقْتُم وصُدِّقتم. والوجه الثاني أنْ تكونَ جملة (لَصَدَقْتم) واقعةً في جوابِ (لو) محذوفةٍ معَ فعل الشرط، والتقدير: واللهِ لو شئتُم لَقُلتُم **فَلو قُلْتُم** لَصَدَقتُم وصُدِّقتُم. وما يزيد الأمر إشكالاً اقترانُ الجَوابِ باللام، لتستوي بذلك القرائنُ اللفظيّة، إذ يجوزُ دخولُ اللام الرابطة المؤكّدة على جوابي القسم و(لو) الشرطيّة حين يكون الجواب فعلاً ماضياً. لكن إذا احتكمنا إلى المعنى، وجدنا كفّة القَسَم راجحةً على كفّة الشرط، ففي القَسَم تأكيدٌ وإثباتٌ لصدق الأنصار على الدوام، بينما يحتمل المعنى مع الشرط امتناعَ الصدقِ لامتناع القول، إذ يغلب على (لو) الشرطيَّة أن تكونَ حرف امتناعٍ لامتناعٍ. أمّا إذا حُمِلَت (لو) على معنى الامتناع في الماضي لا غير، فيجوز أن يكون الجوابُ لها، على افتراضِ أنّهم لو قالوا فالصدق واقع منهم.

ومهما يكن من أمرٍ فإنَّ حذفَ فعل الشرط أو القسم عَمِلَ على تماسك النصّ، وشَدِّ بنيته، إضافةً إلى تماسك النصّ مِن خَلال احتباكِ مُركَّبي الشرط والقسم، ويمكِن عَدُّ صورة الاحتباك هذه مِن أعلى مستوياتِ التماسك إنْ صَحَّ التعبير، فالشرط بمفرده تركيبٌ متماسكٌ نحوياً ودلاليّاً، إذ تقومُ الأداةُ الشرطيّةُ بالربط اللفظيّ بين الشرط وجوابه، وتحقّق معنى السببيّة وتعلّقُ الجملة الأولى بالثانية من جهة تمام الفائدة الارتباطَ

المعنويّ. وشبيهٌ بذلك تركيبُ القسم الذي تتعلّقُ فيه الجملة الأولى بالثانية من جهة تمام الفائدة، ومِن ثمّ أدى احتباك المركَّبَين إلى بَعْثِ نَمَطٍ أشدَّ في التماسك، جعل من المركَّبين قطعةً نَصّيّةً واحدة، مُتَّسِقَةً في لفظها، مُنسَجِمَةً في دلالتها.

الخاتمة:

شكّلت المركّبات الجوابيّة بناءً مُترابطاً على امتداد الخطبة، بفضل ما تمتاز به من مُتمّمات جوابيّة، فالجملة الثانية فيها هي جوابٌ مُتمِّمٌ في المعنى للجملة الأولى، فمثّلت جملة الجواب نوعاً من الإحالة القبليّة الداخليّة، وظيفتها إكمال دارة لغويّة، وسدّ حاجتها التعبيريّة بمعنى يحسُن السكوت عليه، الأمر الذي أدّى إلى تماسك النصّ وتلاحم أجزائه وترابطها، لتغدو الخُطبة قطعةً لغويّةً واحدةً ذات بناء لغويّ متماسك.

وقد مثّلت الجملة الأولى في النصّ وهي جملة النداء (يا معشر الأنصار) تمهيداً يهيّئ المتلقي لاستقبال مضمون الخطاب، هذه الجملة أشبه ما تكون بالبوّابة النصّيّة التي يلتقي فيها المرسل بالمتلقّي ليأخذ بيده إلى عالم النصّ، لينفتحَ على تراكيبه ومضمونه. فالجملة الأولى هي أوّل ما يطرق سمع المتلقّي ويسترعي بصيرته وحسّه ويكوّن أفُق التلقّي لديه، ونحسب أنّ لجملة النداء الأولى قيمةً ترابطيةً مهمّةً جداً، كانت أشبه بسلك انخرطت فيه بقيّة حبّات النظم الأخرى، ليدخل في جوابه كلّ ما ألقاه الخطيب على أسماع المتلقّين من نصٍّ خَطابيّ.

ثمّ كان لجواب الاستفهام أثرٌ كبيرٌ في تحقيق خاصيّة الاستمرار الدلاليّ، المتمثّل في استمرار منظومةِ المفاهيم والعَلاقات الرابطة بين الجواب والاستفهام، إذ عمل الحوار على تسلسل الأفكار، واتّصال المعنى، وحَبْكِ المفاهيم عبر قيام العلاقات على نحو يستدعي فيه بعضها بعضاً، فتسلّم الجملة الأولى مقادها للجملة الثانية، على نحوٍ تستوفي فيه الأفكار حقّها من المعنى، وتحقّق بنيةً متماسكةً على المستوى الدلاليّ. ومنشأ هذا التماسكِ العملياتُ الإدراكيّةُ المصاحبةُ للنصِّ إنتاجاً وإبداعاً من جهة، وتلقّياً واستيعاباً من جهة أخرى.

وقد لحظنا اقتران النداء مع كلّ استفهام، ليكون الأوّل بمنزلة المحفّز العاطفيّ، والثاني بمنزلة المحفّز الفكريّ، إذ نزعم أنّ النداء شكّل باقترانه مع الاستفهام سياقاً عاطفياً عمل على توجيه جواب الاستفهام نحو مسار رسمه الخطيب مسبقاً، فكان من شأن النداء أنْ يُحرّك كوامن الشعور لدى المتلقّي بفضل ما يحتويه من مضامين دلاليّة وأنساق ثقافيّة تاريخيّة.

ثمّ جاء القسم والشرط وهما بطبيعة الحال أداتان من أدوات الإقناع، لكنّ الشرط، وإنْ كان أداةً منطقيّة تقرِّرُ الحقائق، إلا أنَّ النبيَ الكريم وظّف كلّاً من الشرط والقسم لاستمالة العواطف، وذلك في قوله: (والذي نفس محمّد بيده لولا الهجرة لكنت امرأ من الأنصار، ولو سلك الناس شِعباً وسلكت الأنصار شِعباً لسلكت شِعب الأنصار) فكان القسم والشرط أداتين تتّجهان إلى الوجدان قبل الفكر. هذا من جهة القيمة التعبيريّة أمّا من جهة التماسك النصيّ فقد كان لاحتباك الشرط مع القسم أثر كبيرٌ في تماسك الخطبة، وكذا احتباك النداء مع الاستفهام، ونقصد بالاحتباك تداخل المركّبات بعضها مع بعض، وانصهار الحدود بينها، لتذوب المركّبات كلّها في بوتقة النصّ.

ويمكن تلمّس شفويّة النصّ الخطابي في اعتماده على مركّب النداء الذي يحيل بطبيعته اللغويّة إلى ذوات حاضرة في العالم الحسّيّ للنصّ، وكذا الأمر في الاستفهام، وضمائر الخطاب والتي تعدّ جميعها من أنواع الإحالات الخارجيّة، كان لها أثرٌ كبيرٌ في استمرار عمليّة الاتصال، وتماسك النصّ شكلاً ومضموناً.

وبالنظر إلى المستوى البنيوي للخطبة نجد أنّ التنقّل بين المركّبات الجوابيّة ذات الصيغ الإنشائية (من نداء إلى استفهام إلى قسم) قد عمّق مفهوم الحوار، وبعث على تلاحم النصّ، بفضل ما تمتاز به هذه الصيغ من سرعة المعالجة وآنيّة الاستجابة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى دلّ استعمالها على وجود توتّر نفسيّ وقلق صاعد، فمع كل سؤال يتلوه جواب، ومع كلّ نداء وقسم تزداد الشحنة النفسية، وتلتهب العواطف والمشاعر.

ونستطيع القول إنّ المركّبات الجوابيّة تمتلك قوّة تماسكيّةً على مستويي البنية والدلالة، لأنّ في التركيب الجوابيّ تعليق جملة بجملة، يتوقّف اكتماله لفظاً ومعنىً على إتمام الجملة الثانية. وتعدُّ التراكيب الجوابيّة أكثر تفاعلاً وتعلّقاً بالعالم الخارجي بفضل طبيعتها الإنشائيّة، فقد ساهمت في تماسك بنية الخطاب وربطه بالعالم الخارجي، إضافة إلى اتّساعها لأداء معانٍ كثيرة، وحضورها في الخطاب المباشر، الأمر الذي يعين الخطيب على مواصلة الحديث دون تعثّر أو ضيق، وكذا التعبير بها عمّا اضطرمت به نفسه من توقّعات، وما انتابها من قلق وهواجس.

وفي النهاية كنّا أمام نصّ متماسك، تجلّت فيه براعة الخطيب صياغةً وأداءً، فقد استطاع إنتاج خطبة محكمة في مبانيها، غزيرة في معانيها، كان لها تمام القدرة على الجذب والتأثير، وتحقيق الاستجابة، فبعد أن جاء الأنصار غاضبين معاتبين، خرجوا من عند رسول الله ﷺ معتذرين باكين، ولسانهم ينطق مُجيباً: (رَضِينَا برسُولِ اللهِ قِسْماً وَحَظّاً).

المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.

٢. إعراب الجمل وأشباه الجمل-١٩٨٩م، فخر الدين قباوة، ط٥، دار القلم العربي، حلب.

٣. البيان والتبيين-١٩٩٨، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق: عبد السلام هارون، الطبعة السابعة، مكتبة الخانجي، القاهرة.

٤. تاريخ الأدب العربي2 العصر الإسلامي-١٩٦٣م، شوقي ضيف، الطبعة السابعة، دار المعارف، القاهرة.

٥. جامع الدروس العربية-٢٠٠٥م، مصطفى الغلاييني، دار الحديث القاهرة.

٦. الجامع الصحيح (صحيح مسلم)، د.ت، أبو الحسن مسلم بن الحجّاج النيسابوري، دار الجيل، بيروت.

٧. الجملة العربية في ضوء مغني اللبيب لابن هشام الأنصاري-٢٠٠٨م، محمود حسن الجاسم، الطبعة الثانية، دار التراث، حلب.

٨. الجنى الداني في حروف المعاني-١٩٩٢م، الحسن بن قاسم المراديّ، تحقيق: فخر الدين قباوة ومُحَّد نديم فاضل، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت.

٩. الخصائص الكبرى-١٩٥٨م، أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٠ الخطاب الأدبي في نثر صدر الإسلام دحدوح-٢٠٠٧م، بتول دحدوح، رسالة ماجستير في الأدب العربي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة حلب، بإشراف أحمد دواليبي.

١١ الخليل معجم مصطلحات النحو العربي-١٩٩٠م، جورج عبد المسيح وهاني تابري، الطبعة الأولى، مكتبة لبنان، بيروت.

١٢ دلائل الإعجاز-٢٠٠٤م ، عبد القاهر الجرجانيّ، علّقَ عليه: محمود محمَّد شاكر، الطَّبعة الخامسة، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر.

١٣ دلائل النبوّة- ١٩٨٨، أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، تحقيق: عبد المعطي قلعجي، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية.

١٤ سنن الترمذي-١٩٩٨، أبو عيسى مُحَّد بن عيسى الترمذي، تحقيق: بشار عوّاد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت.

١٥ سنن ابن ماجه- د.ت، أبو عبد الله مُحَّد بن يزيد ابن ماجه، مكتبة أبي المعاطي.

١٦ سيدنا مُحَمَّد رسول الله ﷺ- د.ت، عبد الله سراج الدين، الطبعة السابعة، مكتبة دار الفلاح، حلب.

١٧ السيرة النبوية- د.ت، أبو الفداء إسماعيل ابن كثير، تحقيق: مصطفى عبد الواحد، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت.

١٨ السيرة النبويّة-١٩٥٥م، أبو مُحَمَّد عبد الملك بن هشام الحميري، تحقيق: مصطفى السقّا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، ط٢،٢٠٠٤، القاضي أبو الفضل عياض بن موسى عياض، تحقيق: عامر الجزّار، دار الحديث، القاهرة.

١٩ الشمائل- ١٤١٢هـ، أبو عيسى مُحَمَّد بن عيسى الترمذي، الطبعة الأولى، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت.

٢٠ في ظلال الحديث النبوي ومعالم الحديث النبوي-٢٠١٣م، نور الدين عتر، ط١، دار السلام، القاهرة.

٢١ الكتاب-١٩٨٨م، سيبويه عمرو بن عثمان بن قنبر، تحقيق: عبد السلام هارون، ط٣، مكتبة الخانجي، القاهرة.

٢٢ كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس-٢٠٠١م، إسماعيل بن مُحَمَّد العجلوني، ط١، مكتبة العلم الحديث، دمشق.

٢٣ لسان العرب-١٩٨٨م، أبو الفضل جمال الدّين محمّد بن مكرم ابن منظور، نسّقه وعلّق عليه عليّ شيري، ط١، دار إحياء التراث العربي.

٢٤ مسند الإمام أحمد- د.ت، أبو عبد الله أحمد الشيباني ابن حنبل، مؤسسة قرطبة، القاهرة.

٢٥ مشكلة العامل النحوي ونظرية الاقتضاء بحوث ودراسات في علوم اللغة والأدب- ٢٠٠٣م، فخر الدين قباوة، الطبعة الأولى، دار الفكر، دمشق.

٢٦ معاني الحروف-١٩٨١م، أبو الحسن علي بن عيسى الرمّاني، تحقيق: عبد الفتاح إسماعيل شلبي، الطبعة الثانية، دار الشروق، جدّة.

٢٧ معجم المصطلحات النحوية والصرفية-١٩٨٨م، مُحَمَّد سمير نجيب اللبدي، الطبعة الثالثة، مؤسسة الرسالة، بيروت.

٢٨ مغني اللبيب عن كتب الأعاريب-٢٠٠٥م، جمال الدين الأنصاري ابن هشام، تحقيق: مازن المبارك ومُحَمَّد علي حمد الله وسعيد الأفغاني، مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية في حلب.
٢٩ **النحو الميسّر**-٢٠١٣م، مُحَمَّد خير حلواني، ط١، دار المأمون للتراث، دمشق.
٣٠ **النحو الوافي**-١٩٦٣م، عبّاس حسن، ط٢، دار المعارف، القاهرة.
٣١ **النحو الوظيفي**-٢٠١٣م، عاطف فضل محمّد، ط٢، دار المسيرة للطباعة والنشر، عمان.
٣٢ **نظام الجملة عند اللغويين العرب في القرنين الثاني والثالث للهجرة**، ١٩٨١م، مصطفى جطل، مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية بحلب.